



محمد أبو زهرة

أبو حنيفة

حياته وعصره - آراؤه وفكره

الطبعة الثالثة - ١٩٦٠

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين .
أما بعد ، فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب (أبو حنيفة) الذي ألقيته دروساً على
طلبة الشريعة في قسم الدكتوراه بكلية الحقوق في العام الدراسي (١٩٤٥ - ١٩٤٦)
وقد كانت الطبعة الأولى قليلة العدد ، محدودة النشر ؛ إذ لم تتجاوز الطلبة ،
وأصدقاءنا وزملاءنا وبعض الخاصة من رجال القضاء والباحثين ، ولم يكن عددها
يسمح بأن يذيع الكتاب بين الملأ من جمهور القراء والدارسين ،
ولم نحدث في هذه الطبعة تغييراً ؛ لأننا أردنا أن ننشر صورة صحيحة لما ألقيناه
من دروس ، ولأن الزمن الذي مضى على الطبعة الأولى لم يكن طويلاً ، تمكن
فيه من معاودة النظر ، وترديد الفكر ، ولأننا شغلنا في ذلك الزمن بالكتابة في
غيره من الأئمة ، فكتبنا في مالك ، ثم لم يجر إلينا بعد من النقد ما يدفعنا
إلى النظر والوزن والتغيير .
فستكون إذن هذه الطبعة خالية من التغيير ، أو تكاد ، حتى إذا تناولها القراء
الكرام بالفحص والتحصيل ، وأمدونا بإرشادهم ، انتفعنا به في الطبعة التالية ،
وفقنا الله سبحانه وتعالى لما يرضيه ، وسدد خطانا ، وهدانا إلى سواء السبيل .

محمد أبو زهرة

شعبان سنة ١٣٦٦
بولية سنة ١٩٤٧

وفي كل ما نذكر من مناهج وفروع نبجلى تفكير الإمام بذكر بعض الخلاف
بينه وبين أصحابه ، فإن بيان الخلاف ينجلى به تفكير المختلفين ، ويوضح اتجاهاتهم .
ولئن وصلنا في هذه الدراسة إلى غاية نافعة تجلى تلك العقلية العلمية الرائعة ،
لقد نجد من تمام الدراسة أن نبين عمل الأخلاف من أتباع هذا المذهب في التركة
الفكرية التي تركها الإمام ، وما صنعتها الأجيال فيها ، وما صادفها من أعراف
متباينة ، ومقدار التخريج فيها . ومرونة قواعده العامة للتخريج ، وحسن إدارك
المخرجين لمقتضيات الزمان ، مع المحافظة على المنهاج الإسلامى وطريق الكتاب
والسنة القويم ، وهدى المستقيم .

وإنه من الحق أن نقرر أن حاجتنا إلى توفيق الله في ذلك كله كبيرة ؛ فلولا
هذا التوفيق ما وصلنا إلى غاية ، ولا أصبنا هدفاً ، فنضرع إليه بجلت قدرته
أن يمدنا بعونه وتوفيقه . وعلى الله قصد السبيل .

محمد أبو زهرة

ذو القعدة سنة ١٣٦٤
نوفمبر سنة ١٩٤٥

تتمية

١ - جاء في كتاب الخيرات الحسان ما نصه : يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين الناس فيه ، ألا ترى علماً كرم الله وجهه ، هلك فيه فئتان ، محب أفرط ، ومبغض فرط ، .

وإن هذه الكلمة الصادقة كل الصدق ، تنطبق على أبي حنيفة رضي الله عنه ، فقد تعصب له ناس حتى قاربوا به منازل النبيين المرسلين ، فزعموا أن التوراة بشرت به ، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم ذكره باسمه ، وبين أنه سراج أمتهم ، ونخلوه من الصفات والمناقب ما عدوا به رتبته ، وتجاوزوا معه درجته ، وتعصب ناس عليه فرموه بالزندقة ، والخروج عن الجادة ، وإفساد الدين ، وهجر السنة ، بل مناقضتها ، ثم الفتوى في الدين بغير حجة ولا سلطان مبين ، فتجاوزوا في طعنهم حد النقد ولم يتجهوا إلى آرائه بالفحص والدراسة ، ولم يكتفوا بالتزييف لها من غير حجة ولا دراسة ، بل عدواً عدواناً شديداً ، فطعنوا في دينه وشخصه وإيمانه .

٢ - ولقد كان ذلك وأبو حنيفة حي يذاكر تلاميذه فيما يعرض من دواعي الفتيا ، وما يخرج منه من أحاديث ، وما يضعه من أقيسة وضوابط ، وما يستنبطه من علل للأحكام يبني عليها ، ويطردها قياسه ويستقيم عليها اجتهاده .

ولم كان ذلك الاختلاف بشأنه ؟ لذلك أسباب قد نعرض لها في بحثنا ببعض التفصيل ، ولكن نسارع هنا بذكر سبب منها ، قد يعد أساساً لغيره . وذلك أن أبا حنيفة كان له من قوة الشخصية ما وجه به الفقه توجيهاً تجاوز حلقة درسه ، بل تجاوز إقليمه إلى غيره من الأقاليم الإسلامية ، فتحدث الناس بآرائه في أكثر فواحي الدولة الإسلامية ، وتلقاها المخالف والموافق ، فاستنكرها المخالف وناصرها الموافق ، ورأى فيها الأول (وهو المستمسك بالنص لا يعدوه) بدعاً من الآراء في الدين ، فشد في النكير ، وربما لا يكون رأى أبا حنيفة وما اتصف به من ورع وتقى ، فأطلق

لسانه فيه ، لأنه رأى رأياً بدعاً ، ولم يعرف دليلاً ولا قائلاً ، وربما كانت تخف حدة لسانه إذا رآه أو علم وجه الدليل ، بل ربما أجله ووافق ، يروى في ذلك أن الأوزاعي فقيه الشام الذي كان معاصراً لأبي حنيفة قال لعبد الله بن المبارك : « من هذا المبتدع الذي خرج بالكوفة ويكنى أبا حنيفة ؟ » فلم يجبه ابن المبارك ، بل أخذ يذكر مسائل عريضة ، وطرق فهمها والفتوى فيها ، فقال : من صاحب هذه الفتاوى ؟ فقال شيخ لقيته بالعراق ، فقال الأوزاعي ، هذا نبيل من المشايخ ، اذهب فاستكش منه ، قال هذا أبو حنيفة ، ثم اجتمع الأوزاعي وأبو حنيفة بمكة ، فتذاكر المسائل التي ذكرها ابن المبارك ، فكشفها ، فلما افترقا قال الأوزاعي لابن المبارك : « غبطت الرجل بكثرة علمه ووفور عقله ، واستغفر الله تعالى ، لقد كنت في غلط ظاهر ، الزم الرجل ، فإنه بخلاف ما بلغني عنه (١) » .

ولقد كان أبو حنيفة مع قوة شخصه ، وعمق تأثيره ، وبعد نفوذه ، صاحب طريقة جديدة في الإفتاء والتخريج ، وفهم الحديث واستنباط الأحكام منه ، وقد أخذ يثبت طريقته في تلاميذه ومن يتصل بهم نحواً من ثلاثين عاماً أو تزيد ، ومن كان كذلك لا بد أن يستهدف للنقد المر ، بل التجريح لشخصه . والتزييف لرأيه ، والتعصب عليه .

٣ - ولقد اشتدت الملاحاة بين أنصاره وخصومه في القرن الرابع الهجري يوم ساد التعصب المذهبي ، وصار الفقه مجادلة بين المتعصبين ، وكانت تعقد المناظرات لذلك في بيوت الناس ، وفي المساجد ، حتى لقد كانت تحيي أيام العزاء بالمناظرة في الفقه والجدل حول المذاهب ، كل يناصر إمامه ، ويتعصب له ، وفي هذا العصر كتبت مناقب الأئمة وأخبارهم ، فكانت كلها طائفة بالثناء المفرط لإمامهم ، والطعن الجارح لغيره ، وكانت الملاحات أشد ما تكون بين الحنفية والشافعية ؛ لذلك استهدف هذان الإمامان للطعن المر ، كما حملهما أنصارهما من المزايا والصفات ما لا يريدانه ، بل ما يبرآن أمام الله منه .

ولقد كان أبو حنيفة أشد استهدافاً للطعن ؛ لأن كثرة إفتائه بالرأى كانت منفذاً للنيل منه في علمه بالحديث ، وفي روعه ، وفي حسن إفتائه ، وغير ذلك مما يتصل بمذهبه في الاستنباط والتخريج ، وقد رماه المتعصبون بكل رمية ، ولم يتخذوا في الطعن فيه إلاّ ولاذمة ، حتى لقد استنكر الأمر بعض الشافعيين ، ورأوا ذلك تجانفاً للإثم ، وخروجاً عن الجادة ، فكان من هؤلاء من أنصف أبا حنيفة ، وكتب في مناقبه ، ورد قول المتعصبين من الشافعية ، فرأينا السيوطي وهو شافعي يكتب رسالة يسميها : « تبصير الصحيفة في مناقب الإمام أبي حنيفة » ، ورأينا ابن حجر الهيتمي المكي وهو شافعي أيضاً يكتب رسالة يسميها : « الخيرات الحسان » ، في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان ، ورأينا الشعراي في الميزان يخص أبا حنيفة بالذكر والدفاع عنه ، واستقامة طريقة تخريجه ، ويذكره في طبقاته على أنه من أولياء الله الواصلين بحبل ولايته .

٤ - لم يجد الكاتب في أبي حنيفة إذن الطريق معبداً ، إذ وجد أخلاطاً من الأخبار تشبه الركام الذي اتصل فيه الجوهر بالتراب ، وامتزاجاً أحياناً ، حتى احتاج الفصل بينهما إلى الصهر والتمييز . وما يوجد من الجوهر منفصلاً لا يحده المنقب إلا جذاذاً متناثراً ، لا يكون وحدة فكرية ونفسية متناسقة ، فيكون في حاجة إلى التأليف بين هذه الأجزاء ، حتى يخرج منها وحدة يستبين بها الرجل وعقله ونفسه ومنهاج استنباطه ، وما انتهى إليه من آراء دارسها تلاميذه .

إن المناقب كثيرة وكثرتها لا تهدي السبيل ، ولا تثير الطريق ، إذ أنها طوائف من الأخبار التي تسودها المبالغة ، ولا يكاد يخلو خبر منها من الإغراق ، فتمييز صحيحها من سقيمها يحتاج إلى مقاييس النقد المستقيمة ، فأخبارها لا ترفض جملة ، ولا تؤخذ جملة ؛ إذ هي بلا شك فيها الحق والباطل ، وأخذ الحق من بينها يحتاج إلى نظر فاحص ، ومثلنا في ذلك القاضي الذي يتقدم إليه شاهد عاين الحادثة ، ولكنه مأخوذ بناحية فيها ، يغرق في وصفها حتى يخرج عن الحق فيها ،

فيستمع إليه ويحاول أن يأخذ من هذه الشهادة طريقاً لمعرفة الحق في ذاته ، إذ تبين له عن طريقها الأمارات المعلنة ، ويهتدى منها إلى القرائن الكاشفة المبينة ، وهو في هذا السبيل يحتمد في معرفة مقدار المبالغة وحدودها ، بعد أن تكشف القرائن ، وتبين الأمارات .

٥ - ولئن استخلصنا أخبار أبي حنيفة الصادقة وحياته ، وما أحاط بها ثم اتجهنا إلى دراسة آرائه لنجدن الطريق وعثاً ، لأننا لانجد كتاباً مأثوراً لأبي حنيفة دونت فيه آرائه أو أصوله ، ولكن نجد تلك الآراء قد أثرت عنه بالرواية عن تلاميذه ، فكانت كتب الإمام أبي يوسف والإمام محمد هي الناقلة لآرائه مع آراء بقية صحابته ، وآراء لبعض العراقيين الذين عاصروه ، كابن شبرمة ، وابن أبي ليلى وعثمان البتي .

ولا شك أننا سنفرض أن هذه الكتب صادقة الرواية عن أبي حنيفة ، وذلك هو الفرض العلى الذى لا يعتبر العلم سواه ، لتلقى العلماء لهذه الرواية بالقبول ، ولا يصح فى ميزان العلم والتاريخ أن يترك أمراً تلقاه العلماء بالقبول إلا إذا قام الدليل على بطلانه ، أو صدق ما يخالفه .

٦ - ولكن إن اعتمدنا فقط على ما رواه هذان الإمامان الجليلان عن شيخهما لا يكون البحث كاملاً ، وتكون فيه فجوات يجب سدها ، ليسكون معلناً لذلك المذهب الجليل ، لأن تلك الكتب لم تروكل آراء أبي حنيفة ، إذ ثمة آراء له لم تدون فيها ، فاحتجنا إلى البحث عن هذه الآثار من علم الإمام من غير هذه الرواية ، ولقد وجدنا ذلك مبسوطاً فى كتب المذهب ، ووجدنا الفقهاء فيه يرجحون بعض هذه الروايات على روايات ظاهر الرواية وهى كتب الإمام محمد عند التعارض ، ولكن ذلك كان فى أحيان قليلة ، والعلماء على ترجيح ظاهر الرواية فى الكثير الغالب الذى يعتبر غيره نادراً .

ومهما يكن من الأمر فإن ذلك الترجيح يجب أن يكون موضع دراسة وموازنة ، وهذا مما يجعل الأمر فى هذا عسيراً ، فلا يكون ميسراً سهلاً .

وفوق ما تقدم نرى أن كتب الإمام محمد قد سردت فيها الأقوال من غير ذكر لدليلها في أكثر الأحيان ، فهي قد جاءت بأقوال أبي حنيفة ، ولكن خالية من روحها ، وهو دليلها ، ولا شك أن دراستها وحدها لا يمكن أن تعطينا صورة صادقة عن أبي حنيفة فقيه الرأي ، إذ لا يمكن أن تعطينا صورة صادقة عن منهجه في القياس ، واستخراج العلل من النصوص ، وتعميم أحكامها على أطراد هذه العلل ، لذلك كان لابد لدراسة أبي حنيفة الفقيه القياس من أن نتعرف أدلته مما ساقه العلماء الذين شرحوا كتب محمد ، ووجهوا أحكامها ، ففي هذه الشروح نستطيع أن نتعرف أتمية أبي حنيفة وتوجيهاته ، ولسنا معتقدين أن تلك الأدلة ماثورة عن الإمام ، ولكن لأنه مما ساقه العلماء الذين التقوا بتلاميذه ، ومن جاء بعدهم نستطيع أن نقول إن هذه التوجيهات ، وإن لم تكن أدلة الإمام بالنص ، هي مقربة لأقيسته ، موضحة على سبيل الظن الغالب للعلل التي كان يستنبطها من النصوص ، ويبنى عليها قياسه .

٧ - ولقد نجد نقصاً آخر ، وهو أن أصول أبي حنيفة وطرائق استنباطه لم نجدها مدونة فيما بين أيدينا من كتب ، فلم نعرفها مفصلة ، عن طريق الرواية عنه ، لا عن تلاميذه ، ولا عن غيرهم . وما دون من أصول كان مستنبطاً من مجموع أحكام الفروع ، والربط بينها ، وجمع كل طائفة منها في قرن واحد ، يعتبر أصلها ، فرسالة أبي الحسن الكرخي ، ورسالة الدبوسي ، وكتاب البزدوي كل ما فيها من أصول جامعة ، سواء أكان قواعد لأحكام الفروع الجزئية ، أم كان طرائق لاستنباط المذهب الحنفي — ليس ماثوراً بالرواية عن الإمام أو أصحابه ، ولكن كان مستنبطاً من الفروع الماثورة عن هؤلاء الأئمة الذين أنشئوا المذهب الحنفي . لذلك كانت معرفة أصول المذهب الحنفي ليس طريقها معبداً سهلاً ، إذ أن على الدارس أن يتعرف مقدار السلامة والصحة في أخذ هذه الأصول من مجموع ما أثر من فروع ، وتطبيقها عليها ، وذلك أمر ليس هيناً لنا .

٨ - وهناك نقص نلحسه عند دراسة أبي حنيفة ، وهو أننا لا نجد في المأثور

عنه بطريق الرواية إلا آراءه الفقهية . أما آراؤه في العقائد ، وآراؤه في الإمامة ، فلم نجد لها في كتب صاحبيه أبي يوسف ومحمد . نعم أثرت عنه آراء في العقائد في كتب منسوبة إليه ، منها كتاب الفقه الأكبر ، وهو رسالة صغيرة في بضع ورقات ، وعليها شروح كثيرة ، ورسالة العالم والمتعلم ، وقد تبين لنا هاتان الرسالتان منحاه في دراسة العقائد ، وكذلك رسالته إلى عثمان البتي .

ولكن رأيه في الإمامة لم نجده مدوناً بقلبه ، ولا ياملأه ، ولا برواية أحد من أصحابه ، مع أن حياته ، والأدوار التي مر بها ، والمحن التي نزلت به تنبئ عن رأى سياسى معين ، فحياته ، كما سنبين ، تنبئنا عن اتصاله الوثيق بالإمام زيد بن علي زين العابدين ، وغيره من أئمة الشيعة ، وتنبئنا كما تدل أقوال أصحابه على أن هواه (كقبيلة أهل فارس) مع بنى علي ، وإن محنته كانت بسبب هذه النزعة . ولكننا لا نجد شيئاً من ذلك في الكتب المنسوبة إليه ، ولا في الروايات التي تروى عنه ، وإنه لما لا شك فيه أن رأيه في الإمامة كان يذكره في حلقة درسه أحياناً وأنه كان يخالف فيه بنى العباس ، بل لقد كان يحجر بذلك أيام خروج إبراهيم أخى النفس الزكية على المنصور ، حتى لقد قال له صاحبه زفر فيما يروى عنه : « والله ما أنت بمنته ، حتى توضع الحبال في أعناقنا » (١) .

ولكن أصحابه ، وخصوصاً أبا يوسف ومحمداً كانت صلتهم بالدولة العباسية وثيقة ، فكلاهما تولى منصب القضاء لهذه الدولة ، فلم يدونا آراء شيخهما التي تمس هذه الدولة ، وتغض من سلطانها ، ولذلك طويت في لجنة التاريخ هذه الآراء ، وعلى الباحث المنقب أن يتلصصها تليصاً ، وسنحاول إن شاء الله تعالى في هذا البحث أن نكشف الغطاء عن هذا المستور ، وعسانا نصل إلى ذلك بتوفيقه تعالى .

٩ — هذه ثغرات أو فجوات يراها الباحث عند دراسة ذلك الإمام العظيم ، ويتقاضاه العلم أن يملأها ، وهي تكشف بلا ريب عن صعوبة دراسته ، ويضاف إليها صعوبة أخرى ، وهي أن مذهب أبي حنيفة مذهب شرق وغرب ، وتناولته

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٢٣٩ ، وإبراهيم هذا هو إبراهيم بن عبد الله بن الحسن .

أعراف في أقاليم مختلفة متباينة ، وقد اختبره القضاء وصقله أزماناً متطاولة ، فقد كان مذهب القضاء رديحاً طويلاً في بغداد أيام سلطان العباسيين . ولما انتحل العثمانيون نخلة الخلافة الإسلامية ، وتسموا باسم الخلفاء ، ومذهبهم الرسمي هو مذهب أبي حنيفة ، صار هو مذهب الخلافة ، فكان في العراق ومصر والشام وغيرها من الأقاليم المذهب الرسمي ، ثم امتد نفوذه حتى صار مذهب الهنود المسلمين ، ثم تجاوز ربوع الهند فكان مذهب المسلمين في الصين ؛ وهذه الآفاق التي حل فيها ذلك المذهب ولأخذه بالعرف ، حيث لا كتاب ولا سنة ، كان التخريج فيه متسعاً ، وكانت الآراء المختلفة للمسائل كثيرة ، وكان نمو المذهب من بعد أصحابه عظيماً وكان ضبط أنواع التخريج فيه ليس من الأمور السهلة ، فعلماء ما وراء النهر لهم تخريجات ، وعلماء العراق لهم تخريجات ، وعلماء الروم لهم تخريجات ، ومعرفة هذه التخريجات المختلفة ، تقتضي معرفة عرف كل إقليم من هذه الأقاليم ، والعصر الذي كان فيه التخريج ؛ فإن العرف يختلف باختلاف العصور ، ومعرفة كل هذا تقتضي جهوداً ، وليس في سلطتنا ما يسهل لنا ذلك العرفان ، ولذلك سنكتفي عند دراسة أدوار ذلك المذهب بما يكون في الإمكان ، ونرجو أن نسدد ونقارب ، والله المستعان ، وقد اختص سبحانه بالكمال وحده .

حياة أبي حنيفة

١٠ - مولده ونسبه : ولد أبو حنيفة بالكوفة في سنة ٨٠ من الهجرة النبوية

على رواية الأكثرين التي يكاد يجمع عليها المؤرخون ، وهناك رواية أخرى تقول أنه ولد سنة ٦١ ، ولكن لا مؤيد لهذه الرواية ، وهي لا تتفق مع نهاية حياته ؛ إذ أن المتفق عليه أنه لم يمّت قبل سنة ١٥٠ ، والأكثرين على أنه مات بعد أن أنزل المنصور به المحنة ، وعلى رواية أنه ولد سنة ٦١ ، يكون إنزال المحنة به لتولى القضاء وهو في سن التسعين ، ومن كان في هذا السن لا يعرف عليه ذلك العمل الخطير ، ولو عرض عليه لكان أدنى الخبيج إلى طرف لسانه هو تلك الشيخوخة الفانية ، ولكن لم يذكر في أي خبر أو رواية أنه اعتذر بهذا الاعتذار فلا تستقيم إذن هذه الرواية منع هذه النهاية التي يذكرها جميع المؤرخين له رضى الله عنه .

١١ - وأبوه هو ثابت بن زوطى الفارسي ، فهو فارسي النسب على هذا ، وقد

كان جده من أهل كابل ^(١) وقد أسر عند فتح العرب لهذه البلاد ، واسترق لبعض بني تيم بن ثعلبة ، ثم أعتق ، فكان ولاؤه لهذه القبيلة ، وكان هو تيمياً بهذا الولاء ، هذه رواية حفيد أبي حنيفة عمر بن حماد بن أبي حنيفة عن نسبه ، [ولكن يذكر إسماعيل أخو عمر هذا أن أبا حنيفة هو النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان ^(٢) ويقول : « والله ما وقع لنا رق قط » .

(١) كون أبي حنيفة فارسياً هو المشهور الذي يجمع عليه الثقات ، وروى أنه بابلي فقد جاء في تاريخ بغداد للخطيب « كان أبو حنيفة من أهل بابل . وربما قال في قول البابلي كذا » . وقد ادعى بعض المنتعصبين من الحنفية أنه عربي ، وقال إن زوطى من بني يحيى ابن زيد بن أسد ، وقيل ابن راشد الأنصاري ، وهذا كلام مردود ، إذ المشهور أنه من أولاد فارس . وأنه ينتمي إلى ساداتهم ، وأصل جده الأول من كابل ، كما ذكرنا في الأصل ، أما مقام أبيه فقيل ترمذ ، وقيل نسا ، وقيل الأنبار ، ويصح أن يكون قد أقام بها جميعاً ، وأن آخر مقامه كان بالأنبار ولذا قيل : ولد بها أبو حنيفة . ولكن الأكثرين على أنه ولد بالكوفة ، فكانت آخر موطنه . وقد التقى ثابت بعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه . فدعا له بالبركة فيه وفي ذريته . (٢) المرزبان هو الرئيس من أبناء فارس الأحرار .

ولا شك أن حفيدي أبي حنيفة قد اختلفا في سياق النسب ولو ظاهراً ، فأولهما
يذكر أن أبا ثابت هو زوطى ، والثاني يذكر أنه النعمان ، والأول يسجل أنه أسر
واسترق ، والثاني ينفي الرق نفيّاً تاماً . ولقد وفق صاحب الخيرات الحسان بين
الروایتين ، بأنه لعل جد أبي حنيفة له إسمان أحدهما زوطى والثاني النعمان ، وبأن
نفي الرق الذى يذكره الثاني ينصب على الأب لا على الجد ، وقد نوافق على هذا
التوفيق فيما يتعلق باختلاف الاسم في الظاهر ، ولكن لا نوافق عليه فيما يتعلق
بإثبات الرق على إحدى الروایتين ، ونفيه على الرواية الأخرى ، إذ أن ذلك النفي
المؤكد لا يكون مقصوداً على الأب فقط .

وعندى في التوفيق بين الروایتين أن زوطى أو النعمان قد أسر عند فتح بلاده
ولكن يظهر أنه قد من عليه ، كما هو الشأن في معاملة المسلمين لبعض كبراء البلاد
المفتوحة حفظاً لوجوههم ، وسماحة من الإسلام ، وإدناء لقلوبهم وقلوب ذوى
قرباهم ، ومن يتصلون بهم .

١٢ — أخبار الثقات من العلماء على أنه فارسى ، وليس بعربى ولا بابلى ،
وسواء أكان الرق جرى على جده أم لم يجر ، فقد ولد هو وأبوه على الحرية ،
وإن زعم بعضهم في قول غير موثوق به من المحققين أن الرق قد جرى على أبيه ،
وليس يضير أبا حنيفة في قدره وعليه ، وشرف نفسه وغايته ، أن يكون الرق
قد جرى على جده أو على أبيه ، بل أن يكون قد جرى على نفسه هو ، فما كان
شرفه من نسب ولا مال ونسب ، ولكن كان جاهه من المواهب والنفس ،
والعقل والتقى ، وذلك هو الشرف . ← النسب المحمدي

ولقد قال في هذا المقام المكي : « اعلم أن الفتوى أعلى الأنساب ، وأقوى
أسباب الثواب ، قال الله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، وقال عليه السلام :
« آلى كل برتقى » ، ولذا عد سلمان الفارسي رضى الله عنه من أهل البيت فقال :
« سلمان منا آل البيت » ، ونفى الله ولد نوح عليه السلام من نوح ، فقال : « إنه ليس
من أهلك » ، إنه عمل غير صالح ، وقرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

جلالا الحبشى ، وبعد عنه أبا طيب القرشى ، (١) .

ولقد كان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يحس بذلك الشرف النفسى ، فى وقت قد سادت فيه اللجاجة بالشرف النسبى ، يروى فى هذا أن بعض بنى تيم الذين ينتمى إليهم ولاؤه قال له أنت مولائى ، فقال له أبو حنيفة : « أنا والله أشرفك منك لى ، (٢) ، فلم يكن من ذلت نفوسهم ، ويتبين ذلك فى بيان حياته .

١٤ — لم يكن نسبة الفارسى إذن بغاض من قدره ، ولم يكن بممانعه من أن يسمو إلى الكمال ، ويسير فى طريقه ، فلم تكن نفسه نفس عبد ، بل كانت نفس حر أصيل .

ولقد كان الموالى ، (وهو الاسم الذى أطلقه المؤرخون على غير العرب) ، هم حملة الفقه فى عصر التابعين الذين تلقى عليهم أبو حنيفة ، وتخرج على فقههم ؛ فأكثر فقهاء الأمصار فى عصر التابعين وتابعيهم كانوا من الموالى .

فقد جاء فى العقد الفريد لابن عبد ربه ما نصه : قال لى ابن أبى ليلى ، قال لى عيسى بن موسى ، وكان دياناً شديداً العصبية ، (٣) من كان فقيه العراق ؟ قلت الحسن ابن أبى الحسن ، قال ثم من ؟ قلت محمد بن سيرين ؟ قال فما هما ؟ قلت موكيان قال فمن كان فقيه مكة ؟ قلت عطاء بن أبى رباح ، ومجاهد ، وسعيد بن جبيرة ، وسلمان ابن يسار ، قال فما هؤلاء ؟ قلت موال ، قال فمن فقهاء المدينة ؟ قلت زيد بن أسلم ، ومحمد بن المنكدر ، ونافع بن أبى نجيح ، (٤) قال فمن هؤلاء ؟ قلت موال ، فتغير لونه ثم قال فمن أفقه أهل قباء ؟ قلت ربيعة الرأى ، وابن أبى الزناد ، قال فما كانا ؟ قلت من الموالى ، فأزبد وجهه ، ثم قال فمن فقيه اليمن ؟ قلت طاووس ، وابن منبّه ، قال فمن هؤلاء قلت من الموالى ، فانتفخت أوداجه وانتصب قائماً ، قال فمن كان فقيه خراسان ؟ قلت عطاء بن عبد الله الخراسانى ، قال فما كان عطاء هذا ؟ قلت مولى

(١) مناقب أبى حنيفة للسكى ص ٦ طبع استانبول .

(٢) الاتقاء لابن عبد البر .

فازداد وجهه تربداً ، واسود اسوداداً حتى خَفَّتْهُ ، ثم قال فمن كان فقيه الشام ؟ قلت مكحول ، قال فما كان مكحول هذا ؟ قلت مولى ، فتنفس الصعداء ، ثم قال فمن كان فقيه الكوفة ؟ فوالله لو لا خوفه لقلت الحكم بن عتبة ، وحماد بن أبي سليمان ، ولكن رأيت فيه الشر ، فقلت إبراهيم النخعي والشعبي ، قال فما كانا ؟ قلت عريبان فقال الله أكبر ، وسكن جأشه ، (١) .

ولقد جاء مثل ذلك في مناقب أبي حنيفة للسكي ، في حديث جرى بين عطاء وهشام بن عبد الملك ، وهذا نصه : وقال دخلت على هشام بن عبد الملك بالرصافة فقال يا عطاء ، هل لك علم بعلباء الأعمصار قلت بلى يا أمير المؤمنين ، فقال من فقيه أهل المدينة ؟ قلت نافع مولى ابن عمر ، قال فمن فقيه أهل مكة ؟ قلت عطاء بن أبي رباح ، قال أمولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فمن فقيه أهل اليمن ؟ قلت طاووس بن كيسان ، قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فمن فقيه أهل اليمامة ؟ قلت يحيى بن كثير . قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فمن فقيه أهل الشام ؟ قلت مكحول ، قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فمن فقيه أهل الجزيرة ؟ قلت ميمون بن مهران ، قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فمن فقيه خراسان ؟ قلت الضحاك بن مزاحم ، قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فمن فقيه أهل البصرة ؟ قلت الحسن وابن سيرين ، قال موليان أم عريبان ؟ قلت لا ، بل موليان ، قال فمن فقيه أهل الكوفة ؟ قلت إبراهيم النخعي ، قال مولى أم عربي ؟ قلت عربي ، قال : كادت تخرج نفسى ، ولا يقول واحد عربي .

١٤ — كان العلم أكثره في الموالى في العصر الذى نشأ فيه أبو حنيفة ، فإذا كانوا قد فقدوا نحر النسب فقد آتاهم الله نحر العلم ، وهو أزكى وأبقى على الدهر ، وأحفظ للذكر .

ولقد صدقت نبوءة رسول الله ﷺ في إختياره بأن العلم سيكون في أولاد فارس ، فقد روى في البخارى ومسلم والشيخازى والطبرانى أنه قال : لو كان

(١) العقد الفريد ٢٠ ص ٢٦٢ طبع الازهرية .

العلم معلقاً عند الثرياء لتناوله رجال من أبناء فارس ، ، وقد اختلفت ألفاظه في هذه الكتب ، واتحد معناه .

وكان من صدق هذه النبوءة أن كان العلم بعد الصحابة عند الموالى ^(١) رَدْحاً غير قصير من الزمان ، فليس عجيباً إذن أن يكون النعمان أبو حنيفة من الموالى ، وهم الوسط العلى للدولة الإسلامية .

١٥ - وقبل أن نترك الكلام في نسب أبي حنيفة نذكر تسميها للموضوع السبب العلى في أن العلم في العصر الأموى كان جله في الموالى :

لقد تضافرت عدة أسباب فجعلت العلم للموالى في ذلك العصر ، منها :
(أ) أن العرب في عصر الدولة الأموية كانت لهم السيادة والسلطان ، وكان عليهم الحرب والنزال ، فشغلهم كل ذلك عن العكوف على الدس والاستقصاء ، والبحث والتعمق ، والموالى رأوا فراغاً ، فأزجوه بالمدارسه والتتقيب والاطلاع والتحصيل ، ورأوا أنهم فقدوا السلطان ، فأرادوا أن ينالوا الشرف عن طريق آخر ، وهو المعرفة والعلم ، والحرمان قد يؤدي إلى السكالم وكبرى الغايات وجلال الأعمال ، وذلك ما كان بالنسبة لهؤلاء الموالى ، فقد سيطروا على الفكر العربى الإسلامى ، وإن كان للعرب الغلب المادى .

(ب) أن الصحابة استكثروا من الموالى ، فكان هؤلاء لهم ملازمين ، يضاعبونهم فى عدوهم ورواحهم ، فيأخذون عنهم ما عرفوا عن رسول الله ﷺ حتى إذا انتهى عصر الصحابة كان أولئك حملة العلم للعصر الذى يليه ، ولذلك كان أكثر التابعين منهم .

(ح) إن أولئك الموالى ينتسبون إلى أمم عريقة ذات ثقافات وعلم ، فكان لهذا تأثير فى تكوين أفكارهم ، وتوجيه أذهانهم ، بل معتقداتهم أحياناً ، فكان النزوع إلى العلم فيهم يقارب الجبلة والطبيعة .

(و) أن العرب لم يكونوا أهل صناعات ، والعلم إذا تفرغ له الإنسان صار كأنه صناعة له . قال ابن خلدون من كلام طويل له فى هذا المقام . ثم ضارت

هذه العلوم كلها ملسكات محتاجة إلى التعلم ، فاندرجت في جملة الصنائع ، وقد كنا قد منا أن الصنائع من منتحل الحضرة ، وأن العرب أبعد الناس عنها ، فصارت العلوم لذلك حضرية ، وبعد عنها العرب ، والحضر لذلك العهد العجم ، أو من في معناهم من الموالي وأهل الحواضر .

١٥- نشأته : نشأ أبو حنيفة بالكوفة ، وتربى بها ، وعاش أكثر حياته فيها ، متعلماً ومجادلاً ومعلماً ، ولم تبين المصادر التي تحت أيدينا حياة أبيه ، وما كان يتولاه من الأعمال ، وحاله ، ولكن قد يستنبط منها ما يشير إشارة موجزة إلى بعض أحواله ، فقد استفاد منها أنه كان من أهل اليسار ، وأنه كان من التجار ، وأنه كان مسلماً حسن الإسلام ، فقد جاء في أكثر الكتب التي ترجمت لحياة أبي حنيفة أن أباه التقى بعلی بن أبي طالب صغيراً ، وأن جده أهدي إليه مقداراً من الفالوج في عيد النيروز ، وذلك الخبر يورث من بُعد إلى أن أسرته كانت في شجوة الغنى ولها ثروة مكنتها من أن تهدي إلى الخليفة حلوى ما كان يأكلها إلا أهل اليسار . ولقد روى أن علياً رضي الله عنه دعا ثابت عندما رآه بالبركة فيه وفي ذريته ، ويؤخذ من هذا أنه كان مسلماً وقت هذه الدعوة . وقد صرحت كتب التاريخ بأن ثابتاً ولد على الإسلام ، وعلى ذلك يكون أبو حنيفة قد نشأ أول نشأته في بيت إسلامي خالص ، وذلك ما يقرره العلماء جميعاً ، إلا من لا يؤبه لشذوذهم ، ولا يلتفت لكلامهم .

ولقد وجدنا أبا حنيفة — كما سيتبين — يختلف إلى السوق ، قبل أن يختلف إلى العلماء ، ثم رأيناه طول حياته يحترف التجارة ، فيسوقنا هذا لا محالة إلى أن نقول إن أباه كان تاجراً ، ويغلب على الظن أنه كان تاجر خز ، وأن أبا حنيفة أخذ هذه المهنة عن أبيه ، كما هي عادة الناس في الغابر والحاضر ، وبهذا يتبين أن أبا حنيفة نشأ في بيت إسلامي خالص ، وأن أسرته كانت من أهل اليسار تحترف التجارة ، ولقد نفرض أنه توجه إلى حفظ القرآن ، كما هو شأن المتدينين ، وإن ذلك الفرض هو الذي يتفق مع ما عرف به أبو حنيفة في طول حياته ، فقد كان

من أكثر الناس تلاوة للقرآن ، ولقد روى أنه كان يحتم القرآن نحو ستين مرة في رمضان ، وذلك الخبر وإن كان فيه بعض المبالغة ، ينفي في الجملة عن كثرة تلاوته للقرآن الكريم ، وقد جاء من عدة طرق أنه أخذ القراءة عن الإمام عاصم أحد القراء السبعة ، (١) .

١٦ — ولقد كانت الكوفة ، وهي مولده ، إحدى مدن العراق العظيمة ، بل ثاني مصرية العظمين في ذلك الوقت ، وفي العراق المثل والنحل والأهواء ، وقد كان موطناً لمذنبات قديمة ، كان السريان قد انتشروا فيه ، وأنشؤا لهم مدارس به قبل الإسلام ، وكانوا يدرسون فيها فلسفة اليونان ، وحكمة الفرس ، وكان في العراق قبل الإسلام مذاهب نصرانية تتجادل في العقائد ، وكان العراق بعد الإسلام مزيجاً من أجناس مختلفة وكان فيه اضطراب وفتن ، وفيه آراء تتضارب في السياسة وأصول العقائد ، ففيه الشيعة ، وفي باديته الخوارج ، وفيه المعتزلة ، وفيه تابعون مجتهدون حملوا علم من لقوا من الصحابة ، فكان فيه علم الدين سائغاً موروداً ، وفيه النحل المتنازعة ، والآراء المتضاربة .

فتحت عين أي حنيفة فرأى هذه الأجناس ، وأشع عقله ، فأنكشفت له هذه الآراء ، ويظهر أنه في مئعة الصبا ، أو في بواكيره ، ابتدأ يجادل مع المجادلين ، ونازل بعض أصحاب هذه الأهواء بما توحى به السليقة المستقيمة ، ولكنه كان منصرفاً إلى مهنة التجارة ، ويختلف إلى الأسواق ولا يختلف إلى العلماء إلا قليلاً - حتى لمح بعض العلماء ما فيه من ذكاء ، وعقل على ، فضن به ، ولم يرد أن يكون كله للتجارة ، فأوصاه بأن يختلف إلى العلماء ، كما يختلف إلى الأسواق . يروي عن أبي حنيفة أنه قال : « مررت يوماً على الشعبي ، وهو جالس فدعاني ، فقال لي : إلى من تختلف ؟ فقلت أختلف إلى السوق ، فقال لم أعن الاختلاف إلى السوق ، عنيت الاختلاف إلى العلماء ، فقلت له : أنا قليل الاختلاف إليهم ، فقال لي لا تغفل وعليك بالنظر في العلم ومجالسة العلماء ، فإني أرى فيك يقظة وحركة ، قال فوقع

في قلبي من قوله ، فتركت الاختلاف إلى السوق ، وأخذت في العلم ، فنفعني الله بقوله ، (١) .

هذه القصة تدل بعبارتها وإشارتها على جملة أمور :

(أحدها) أن أبا حنيفة كان يختلف في أول حياته إلى الأسواق ، ولا يختلف كثيراً إلى العلماء ، وأنه قد ابتدأ حياته ، ليكون تاجراً ، لا ليكون عالماً ، فله مذهب في الفقه والاستنباط .

(ثانيها) أن أبا حنيفة كانت تبدو عليه مخايل الذكاء ، وقوة الفكر إلى درجة وجهت إليه أنظار من كان يراه ، حتى قال له الشعبي ما قال ؛ ولكن في أي شيء كان يبدو ذلك النزوع العلمي ، والاتجاه الفكري . وهو لا يختلف إلى العلماء إلى قليلاً ؟ يظهر أنه بساطان الجو الفكري الذي يسيطر على العراق كان يخوض فيما يخوض فيه الفرق المختلفة ، كشأن كل قتي نال حظاً من المعرفة التي ينشئها عليه آباؤه ، فكان يجادل بعض أصحاب الأهواء عَرَضاً في بعض المنتديات أو المجالس أو الأسواق ، حتى تنبه له الشعبي وأمثاله ، ويظهر أنه كان في آرائه يقارب الجماعة ، ولا يباعدها كثيراً ، وهذا يفسر لنا ما تضافرت به الأخبار ، من أنه ابتدأ حياته بعلم الكلام ، فحاض في مسأله ، وناقش رؤساء الفرق في كثير من آرائها .

(ثالثها) أن أبا حنيفة انصرف بعد نصيحة الشعبي إلى العلم ، وصار يختلف إلى العلماء وحدهم ، ولا يختلف إلى الأسواق إلا قليلاً ، وليس معنى ذلك أنه انقطع عن التجارة ، بل الثابت في تاريخه ، أنه كان مع اشتغاله بالعلم وانصرافه إليه صاحب متجر ، ويظهر من الأخبار أنه كان قد يشارك فيه ، واعتمد على شريكه كما سنبين ، فكان لا يختلف إلى السوق إلا بمقدار ما يعرف به سير متجره ، واستقامة أحواله ، وعدم خروجه عما يوجبه الدين في الاتجار ، هذا ما يجب قوله لكي تكون الأخبار عنه متفقة في جملتها ، غير متناقضة بقدر الإمكان .

١٧ - بعد نصيحة الشعبي انصرف أبو حنيفة إلى العلم ، واختلف إلى حلقات العلماء .

ولسكن إلى أي فريق اتجه ؟ إن حلقات العلم كما يستنبط من المصادر التاريخية في ذلك العصر كانت ثلاثة أنواع : حلقات للمذاكرة في أصول العقائد ، وهذا ما كان يخوض فيه أهل الفرق المختلفة ، وحلقات لمذاكرة أحاديث رسول الله ﷺ وروايتها ، وحلقات لاستنباط الفقه من الكتاب والسنة ، والفتيا فيما يقع من الحوادث .

بين أيدينا في هذا ثلاث روايات : إحداها تذكر أنه عندما تفرغ لطلب العلم وصار هم نفسه ، اتجه إلى الفقه بعد أن استعرض العلوم المعروفة في ذلك العصر ، والروايتان الأخريان تبينان أنه اختار أولاً علم الكلام والجدل مع الفرق ، ثم صرفه الله عنه إلى الفقه ، فاتجه بكليته إليه . وإليك الروايات الثلاث (١) :

الأولى : وقد رويت من عدة طرق : إحداها عن أبي يوسف صاحبها أنه سئل : كيف وفقت إلى الفقه . فقال أخبرك : أما التوفيق فكان من الله ، وله الحمد . كما هو أهله ومستحقه : إني لما أردت تعلم العلم جعلت العلوم كلها نصب عيني ، فقرأت فناً فناً منها ، وتفكرت عاقبته ، وموضع نفعه ، فقلت آخذ في الكلام ، ثم نظرت ، فإذا عاقبته عاقبة سوء ، ونفعه قليل ، وإذا كمل الإنسان فيه ، لا يستطيع أن يتكلم جهاراً ، ويرى بكل سوء ، ويقال صاحب هوى ، ثم تتبعته أمر الأدب والنحو ، فإذا عاقبة أمره أن أجلس مع صبي أعليه النحو والأدب ، ثم تتبعته أمر الشعر ، فوجدت عاقبة أمره المدح والهجاء ، وقول الكذب وتمزيق الدين ، ثم تفكرت في أمر القراءات ، فقلت إذا بلغت الغاية منه اجتمع إلى أحداث يقرءون عليّ ، والكلام في القرآن ومعانيه صعب ، فقلت أطلب الحديث ، فقلت إذا جمعت

(١) الروايات الثلاث ذكرت في تاريخ بغداد بطرق مختلفة ، وفي المناقب للسي ولابن البرازي وفي الخيرات الحسان ، وغيرها .

عنه الكثير أحتاج إلى عمر طويل ، حتى يحتاج الناس إلى ، وإذا احتيج إلى لا يجتمع إلا الأحداث ، ولعلمهم يرمونني بالكذب وسوء الحفظ ، فيلزمي ذلك إلى يوم الدين ، ثم قلت الفقه ، فكلمة قلبته وأدركته لم يزد إلا جلالة ، ولم أجد فيها عيباً ، ورأيت الجلوس مع العلماء والفقهاء والمشايخ والبصراء والتخاطب بأخلاقهم ، ورأيت أنه لا يستقيم أداء الفرائض ، وإقامة الدين والتعبد إلا بمعرفة ، وطلب الدنيا والآخرة إلا به . . . ومن أراد أن يطلب به الدنيا طلب به أمراً جسيماً ، وصار إلى رفعة منها ، ومن أراد العبادة والتخلي لم يستطع أحد أن يقول تعبد بغير علم وقيل إنه فقه ، وعمل بعلم ، . ← طلبية

وهذه الرواية تبين أنه راد العلوم التي كانت شائعة في عصره ، ليختار من بينها ما يجعل همته إليه ، ويتخصص فيه ، وبهذا يستبين أنه تتقف في الجملة بكل العلوم التي كانت في عصره ، وإن لم ينصرف من بعد إلا إلى الفقه ، وكان انصرافه إليه بعد اختبار غيره ، وتفهمه في الجملة .

الرواية الثانية : أنه روى عن يحيى بن شيان أن أبا حنيفة قال : كنت رجلاً أعطيت جدلاً في الكلام فضي دهر أتردد فيه ، وبه أخاصم ، وعنه أناضل ، وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرهم بالبصرة ، فدخلت البصرة نيفاً وعشرين مرة ، منها ، أقيم سنة ، وأقل وأكثر ، وكنت نازعت طبقات الخوارج من الإباضية والصفرية وغيرهم . . . وكنت أعد الكلام أفضل العلوم ، وكنت أقول هذا الكلام في أصل الدين ، فراجعت نفسي بعد ماضى لي فيه عمر ، وتدبرت ، فقلت إن المتقدمين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين لم يكن يفوتهم شيء مما ندركه نحن ، وكانوا عليه أقدر ، وبه أعرف ، وأعلم بحقائق الأمور ، ثم لم ينتصروا فيه منازعين ولا مجادلين ، ولم يخوضوا فيه ، بل أمسكوا عن ذلك ، ونهوا عنه أشد النهي ، ورأيت خوضهم في الشرائع وأبواب الفقه ، وكلامهم فيه ، عليه تجالسوا ، وإليه حضوا . كانوا يعلمون الناس ، ويدعونهم إلى التعلم ، ويرغبونهم فيه . . . ويفتنون ويستفتون ، وعلى ذلك مضى الصدر الأول من السابقين ، وتبعهم التابعون عليه ،

فلما ظهر لنا من أمورهم هذا الذي وصفنا ، تركنا المنازعة والمجادلة والخوض في الكلام ، واكتفينا بمعرفته ، ورجعنا إلى ما كان عليه السلف ، وأخذنا فيما كانوا عليه ، وشرعنا فيما شرعوا ، وجالسنا أهل المعرفة بذلك ، وإني رأيت أن من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوم ليس سيماهم سيمى المتقدمين ، ولا منهاجهم منهاج الصالحين . رأيتهم قاسية قلوبهم ، غليظة أفئدتهم ، لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح ، ولم يكن لهم ورع ولا تقى .

الرواية الثالثة : وهي تروى عن زفر بن الهذيل تليذه ، فهو يقول : سمعت أبا حنيفة يقول كنت أنظر في الكلام ، حتى بلغت فيه مبلغاً يشار إلى فيه بالاصابع . وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد بن أبي سليمان ، فجاءتني امرأة يوماً ، فقالت : رجل له امرأة أمة ، أراد أن يطلقها للسنة ، كم يطلقها ، فأمرتها أن تسأل حماداً ، ثم ترجع فتخبرني ، فسألت حماداً ، فقال يطلقها ، وهي طاهرة من الحيض والجماع تطليقة ، ثم يتركها حتى تحيض حيضتين ، فإذا اغسلت فقد حلت للأزواج ، فرجعت ، فقلت لا حاجة لي في الكلام ، وأخذت نعلي ، فجلست إلى حماد ، فكنت أسمع مسأله ، فأحفظ قوله ، ثم يعيدها من الغد ، فأحفظ ، ويخطئ أصحابه ، فقال لا يجلس في صدر الحلقة بجذائي غير أبي حنيفة

١٨ - هذه هي الروايات الثلاث ، وقد رويت بعدة طرق اختلفت ألفاظها إيجازاً وإطناباً ، واتحدت معانيها ، والرواية الأولى بلا ريب تبين أنه من أول أمره يختار الفقه بعد أن تقف بكل هذه العلوم كما نوهنا ، والروايتان الآخرتان تبينان أنه كان قد تفنن في علم الكلام ، ثم عدل عنه إلى الفقه .

والتوفيق سهل بين الرواية الأولى ، والروايتين الآخرين ، لأن الأولى لم تنف أنه تعلم علم الكلام ، وتناقش في مسأله ، وناظر وجادل ، بل إنها تشير إلى أنه عليه والآخران تصرحان بأنه كان يجادل وينظر فيه ، وكان يجد فيه متعة نفسه ، حتى كان يرحل لمناقشة الفرق المختلفة بالبصرة ، فما هو موضع الإشارة في الأولى هو موضع التصريح في الآخرين ، وكلها يدل على أنه كانت همته من بعد إلى الفقه .

١٩ — تتقف إذن أبو حنيفة بكل الثقافة الإسلامية التي كانت في عصره ، حفظ القرآن على قراءة عاصم ، وقد عرف قدرأ من الحديث ، وقدرأ من النحو والأدب والشعر ، (وجادل) الفرق المختلفة في مسائل الاعتقاد وما يتصل به ، وكان يرحل لهذه المناقشة إلى البصرة ، وكان يمكث بها أحياناً سنة لذلك الجدل ، ثم انصرف بعد ذلك إلى الفقه .

والجدل في أصول العقائد كان قد استهواه في صدر حياته ، حتى بلغ فيه شأواً عظيماً ، وصارت له طريقة في فهم أصول الدين ، بل إنه قد ثبت أنه بعد انصرافه إلى الفقه كان يجادل أحياناً في تلك الأصول ، إذا عرض ما يقتضى ذلك ، فقد ساور الخوارج المسجد ، وهو به ، ودخلوا حلقة فجادلهم^(١) ، وجادل بعض غلاة

(١) ثبت هنا مناظرة رويت عنه بعد أن استوى للفقه ، وصار كله له ، وقد كانت بينه وبين الخوارج الذين يكفرون مرتكب الذنب ، فإنه يروى أنه جاء وفد منهم ، فقالوا لابي حنيفة : هاتان جنازتان على باب المسجد ، أما أحدهما لجنازة رجل شرب الخمر حتى كظته وحشرج بها فمات ، والآخرى امرأة زنت حتى إذا أيقنت بالحبل قتلت نفسها ، قال من أى الممل كانا ، أمن اليهود ؟ قالوا لا ، قال أفمن النصارى ؟ قالوا : لا ، قال أفمن المجوس ؟ قالوا لا ، قال من أى الممل كانوا ؟ قالوا من الملة التي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، قال فأخبروني عن هذه الشهادة أى من الإيمان ثلث أو ربع أو خمس ؟ قالوا إن الإيمان لا يكون ثلثاً ولا ربماً ولا خمساً ، قال فكم هى من الإيمان ؟ قالوا الإيمان كله . قال فما سؤالكم إياى عن قوم زعمتم وأقررتم أنهما كانا مؤمنين ، قالوا دعنا عنك ، أمن أهل الجنة هما أم من أهل النار ؟ قال أما إذا أبيتتم فإنى أقول فيهما ما قاله نبي الله إبراهيم في قوم كانوا أعظم جرماً منهما : « فمن تبعنى فإنه منى ومن عصانى فإنك غفور رحيم » ، وأقول فيهما ما قاله نبي الله عيسى في قوم كانوا أعظم جرماً منهما : « إن تعذبهم ، فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم » ، وأقول فيهما ما قاله نبي الله نوح إذا قالوا : « أنؤمن بك واتبعك الأرذلون » ، قال فما على بما كانوا يعملون ، إن حسابهم إلا على ربى لو تشعرون ، وما أنا بطارد المؤمنين ، ، وأقول ما قال نوح عليه السلام : « ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيمهم الله خيراً ، الله أعلم بما فى أنفسهم إني إذن لمن الظالمين » ، وعندما سمع الخوارج هذا ألقوا السلاح .

الشيعة فأقنعهم ، وهكذا ، وكل ذلك وهو منصرف كل الانصراف إلى الفقه .
ولكنه مع وقوعه في الجدل في علم أصول العقائد أحياناً كان ينهى أصحابه
والمقرين إليه من الجدل فيه ، يروى ذلك أنه رأى ابنه حماداً يتناظر في الكلام
فنهاه ، فقالوا رأيناك تناظر فيه ، وتهاونا عنه ، فقال : « كنا تناظر . وكان على
رءوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا ، وأنتم تناظرون ، وتريدون زلة صاحبكم ،
ومن أراد أن يزل صاحبه ، فقد أراد أن يكفر صاحبه ، ومن أراد أن يكفر
صاحبه ، فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه ، ^(١) » .

٢٠ — وخلاصة القول أن أبا حنيفة كما تشير الروايات المختلفة ، وكما يصرح
أكثرها ، كان قد ابتدأ حياته بالجدل في مسائل الاعتقاد ، وهو ما يسمى علم الكلام
وأنه كان يجادل الفرق المختلفة ، ويساجلها ^(١) ، ثم عدل عن ذلك إلى الفقه ، فاستغرق
كل مجهوده الفكري ، وإن كان يجادل في بعض الأحيان في العقائد عندما تضطره
حاجة فكرية ، أو إحقاق حق إلى هذه المجادلة .

اتجه إذن أبو حنيفة إلى الفقه بعد أن خاض فيما كانت تخوض فيه الفرق المختلفة
وقد اتجه إلى دراسة الفتيا على المشايخ الكبار الذين كانوا في عصره ، ولزم واحداً
منهم ، أخذ عنه وتخرج عليه ، ويظهر أنه أحس بجدوى ذلك عليه ، فقد كان يرى
أن طالب الفقه يأخذ عن المشايخ المختلفين ، ويعيش في بيئته ، ويلزم فقيهاً ممتازاً
يتخرج عنه ، ويقفه على دقيق المسائل . ولقد كانت الكوفة في عهده موطن فقهاء
العراق ، كما كانت البصرة موطن الفرق المختلفة ، ومن كانوا يخوضون في أصول
الاعتقاد ، وقد كانت تلك البيئة الفكرية لها أثرها في نفسه ، حتى لقد قال هو في بيان
ذلك : « كنت في معدن العلم والفقه ، فجالست أهله ، ولزمت فقيهاً من فقهاءهم ، ^(٢) » .

٢١ — لزم أبو حنيفة حماد بن أبي سليمان ، وتخرج عنه في الفقه ، واستمر
معه إلى أن مات ، ونريد أن نثير ثلاثة أمور نبهت عليها ، وهي (١) ما كانت سن

(١) مناقب أبي حنيفة لابن البرازي ص ١٢١ من الجزء الأول .

(٢) تاريخ بغداد ج ٣١ ص ٣٣٣ .

أبي حنيفة عندما لزم حماداً ، وعندما اتجه إلى الفقه ؟ (٢) وما سنه عندما استقل بالدرس ؟ (٣) وهل كانت الملازمة تامة ، بحيث لم يتصل اتصالاً علياً بغيره ؟ أو هل اقتصر في ملازمته على حماد ، ولم يدرس فقه غيره ؟ .

ولنبداً بالجواب عن هذه الأسئلة ؛ فإننا لا نستطيع أن نعرف سنه عندما اتجه إلى الفقه ، أو لازم حماداً إلا عن طريق معرفة سنه عندما اشتغل بالدرس ، فإن ذلك معروف ثابت ، وهذا لأن الثابت الذي تكاد الروايات تجمع عليه أن أبا حنيفة لازم حماداً إلى أن مات ، ولم يستقل بالدرس والتحصيل إلا بعد موته ، وبعد أن جلس في حلقة^(١) التي شغرت بموته أو كادت ، حتى ملأها أبو حنيفة ، وإن حماداً قد مات في سنة ١٢٠ هـ ، فكأنه مات وأبو حنيفة في الأربعين من عمره ، وعلى ذلك لم يستقل أبو حنيفة بالدراسة إلا وهو في سن الأربعين ، وقد بلغ أشده في الجسم والعقل معاً ، وقد فكر في أن يشتغل قبل ذلك ، ولكنه عدل ، فقد روى عن زفر أنه قال إن أبا حنيفة قال عن صلاته بشيخه حماد : « صحبتته عشرين سنة ، ثم نازعتني نفسي الطلب للرياسة ، فأردت أن أعزله ، وأجلس في حلقة لنفسي ، فخرجت يوماً بالعشي ، وعزى أن أفعل ، فلما دخلت المسجد ورأيت أنه لم تطب نفسي أن أعزله ، فجئت وجلست معه ، فجاءه في تلك الليلة نعي قرابة له قد مات بالبصرة ، وترك مالا ، وليس له وارث غيره ، فأمرني أن أجلس مكانه ، فهاهو إلا أن خرج ، حتى وردت على مسائل لم أسمعها منه ، فكنت أجيب وأكتب جوابي ، ثم قدم فعرضت عليه المسائل ، وكانت نحواً من ستين مسألة ، فوافقني في أربعين ، وخالفني في عشرين ، فأليت على نفسي ألا أفارقه حتى يموت ، فلم أفارقه ، حتى مات ، ^(١) » وقد ثبت أنه لازم ثمانى عشرة سنة ، فقد روى عنه أنه قال : قدمت البصرة فظننت أني لا أسأل عن شيء إلا أجبت عنه ، فسألوني عن أشياء لم يكن عندي فيها جواب ، فجعلت على نفسي ألا أفارق حماداً حتى يموت ، فصحبته ثمانى عشر سنة . ^(٢)

وإذا كان أبو حنيفة قد لازم حماداً ثمانى عشرة سنة ، ومات حماد ، وهو فى سن الأربعين ، فكأنه تتلمذ له وهو فى سن الثانية والعشرين ، ولازمه إلى الأربعين ، واستقل بالدرس والبحث ، وتولى حلقته بعد ذلك .

أما عن مقدار هذه الملازمة ، فالمتبع لحياته يرى أنها لم تكن ملازمة قامة ، بحيث انقطع إليه ، ولم يأخذ عن سواه ، فقد كان كثير الرحلة إلى بيت الله الحرام حاجاً ، وفى مكة والمدينة التقى بالعلماء ، ومنهم كثيرون من التابعين ، ولم يكن لقاءهم بهم إلا لقاء عابثاً ، يروى عنهم الأحاديث ، ويذاكرهم الفقه ، ويدارسهم ما عندهم من طرائقه ، وإن المذكور فى أخباره وتاريخه أن مشايخه عددهم كبير .

ومن روى عنهم ومن دارسهم كانوا من فرق مختلفة ، فلقد ثبت أنه دارس زيد بن علي زين العابدين ، وجعفر الصادق من أئمة الشيعة ، وعبد الله بن حسن ابن حسن أبا محمد النفس الزكية ، بل ثبت أنه دارس بعض الكيسانية الذين يقولون بالرجعة ^(١) ، وسنن كل ذلك عند الكلام على شيوخه إن شاء الله تعالى .

ومن هذا كله يتبين أنه كان مع ملازمته لشيخه حماد ، قد لاقى غيره من الفقهاء والمحدثين . وكان يتبع التابعين أينما كانوا ، وحيثما تقيفوا ، وخصوصاً التابعين الذين اتصلوا بصحابة كانوا ممتازين فى الفقه والاجتهاد ، حتى لقد قال : « تلقيت فقه عمر وفقه علي ، وفقه عبد الله بن مسعود ، وفقه ابن عباس عن أصحابهم ، وما كان هذا التلقى بمستقيم له ، إن كانت دراسته مقصورة على حماد ، وملازمته له وحده .

٢٢ — جلس أبو حنيفة فى الأربعين من عمره فى مجلس شيخه حماد بمسجد الكوفة ، وأخذ يدارس تلاميذه ما يعرض له من فتاوى ، وما يبلغه من أفضية ، ويقيس الأشباه بأشبابها ، والأمثال بأمثالها ، بعقل قوى مستقيم ، ومنطق قويم ، حتى وضع تلك الطريقة الفقهية التى اشتق منها المذهب الحنفى .

ولا نريد أن نذكر هنا بالتفصيل ما كونه له ذلك العلم ، ولا النتائج التى تأدى إليها ، فلذلك موضع من البيان والشرح .

وهنا نتكلم عن مجرى حياته ، وما اتصل بها ، أى أننا هنا ندرس شخصه .

وهناك تدرس ما كوتن عليه مما لابس شخصه ، ثم تدرس ما هو نتيجة للأميرين معاً ، وهو ذات عليه ، وما غرسه للأجيال من غراس أثمرت ثمراتها في الحقب^(١) ، وفتحت للناس أبواباً من التخريج والفقه في كثير من الأمصار .

ونريد لكي يتبين كل ما اتصل بحياته الشخصية أن نبين أمرين :

(أحدهما) كيف كانت معيشتة ومصدر رزقه . (ثانيهما) موقفه من الحياة العامة ، أى الأحداث التى سادت عصره ، ومدى تأثير ذلك الموقف فى مجرى حياته .

٢٣ — قلنا إن الاستنباط التاريخي يؤدي بنا إلى أن أبا حنيفة نشأ فى بيت من بيوت أهل اليسار ، فأبوه وجدده كانا تاجرين ، ويغالب على الظن أن تجارتهما كانت فى الحز ، وهى تجارة يدر على صاحبها الخير الوفير ، والدر الكثير . ونوهنا إلى أن أبا حنيفة أخذ عنهما هذه التجارة ، فنشأ أول نشأته يختلف إلى السوق ، ولا يعكف على الاستماع إلى العلماء ، حتى نهبه الشعبي إلى أن يختلف إلى العلماء ، ويعكف على الاستماع إليهم ، فاتجه إلى العلم ، ولكن هل انقطع عن التجارة وانصرف عنها ؟ كل الرواة يقولون إنه لم ينقطع عن التجارة^(١) ، بل استمر تاجراً إلى أن مات ، ويذكرون أنه كان له شريك ويظهر أن ذلك الشريك أعانه على الاستمرار فى طلب العلم ، وخدمة الفقه ، ورواية الحديث ، فإن الرواة مع إجماعهم على أنه كان تاجراً ، أجمعوا أيضاً على انصرافه لخدمة الفقه والدين ، ولا يتسنى له ذلك ، إلا إذا أعانه شريك أمين ، أغناه عن ملازمة السوق ، وإن كان له بها علم ، واتصال وخبرة وإشراف ومعاملة ، وذلك شأن العلماء الذين جمعوا بين العلم والتجارة ، فكذلك كان واصل بن عطاء شيخ المعتزلة الذى كان معاصراً لأبي حنيفة ، وولد فى السنة التى ولد فيها ، وكان فارسى الأصل مثله .

(١) لم ينقطع الفقيه أبو حنيفة عن السوق ، وقد ذكر حياته اليومية المنكبة فى المناقب ، فقال بالرواية عن يوسف بن خالد السمتي : « كان يوم السبت لحوائجه لا يحضر فى المجلس ، ولا يحضر فى السوق ، يتفرغ لأسبابه فى أمر منزله وضياعه ، وكان يقعد فى السوق من الضحى إلى الأولى ، وكان يوم الجمعة له دعوة يجمع أصحابه فى بيته ، ويطبخ لهم ألوان الطعام . »

المناقب للبي ٢ ص ٢٠٦

فقد كان يعيش في تجارته ، ويقوم له بها شريك أمين كانت له به صلة نسب أو صهر ، وكان هو يعكف عن الدرس ومهاجمة المهاجمين للإسلام ، فلا غرابة في أن يكون أبو حنيفة تاجراً ، ومنصرفاً للعلم ذلك الانصراف .

٢٤ — اتصف أبو حنيفة التاجر بأربع صفات لها صلة بمعاملة الناس في التجارة تجعله مثلاً كاملاً للتاجر المستقيم ، كما هو في الذروة بين العلماء : (١) فقد كان ثرى النفس ، لم يستول عليه الطمع الذي يفقر النفوس ، ولعل منشأ ذلك أنه نشأ في أسرة ذات يسار ، فلم يذق ذل الحاجة (٢) وكان عظيم الأمانة ، شديداً على نفسه في كل ما يتصل بها (٣) وكان سمحاً قد وقاه الله شح نفسه (٤) وكان بالغ التدين شديد التنسك ، عظيم العبادة يصوم النهار ويقوم الليل .

فكان لهذه الصفات مجتمعة أثرها في معاملاته التجارية ، حتى كان غريباً بين التجار ، وحتى لقد شبهه كثيرون في تجارته بأبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وكأنه كان يحكى مثاله ، ويسير على منهاجه ، وهو من السلف المتبع ، وكان في شرائه كبيعه يجرى على حكم الأمانة ، جاءت امرأة بثوب من الحرير تبيعه له ، فقال كم ثمنه ، فقالت مائة ، فقال هو خير من مائة ، بكم تقولين ، فزادت مائة ، مائة ، حتى قالت أربع مائة ، قال هو خير من ذلك ، قالت تهزأ بي ، قال هاتى رجلاً يقومه ، فجاءت برجل ، فاشتراه بخمسمائة ، (١) .

ألا تراه مشترياً يحتاط للبائع ، قبل أن يحتاط لنفسه ، فهو لا يرى في غفلة البائع فرصة ينتهزها ، ولكن يرى فيها مكان الإرشاد فيرشد .
وكان وهو بائع يترك الربح إذا كان المشتري ضعيفاً أو صديقاً أو أعطاه من فضل ربحه . جاءت امرأة ، فقالت إني ضعيفة ، وإنها أمانة ، فبعتى هذا الثوب بما يقوم عليك ، فقال خذيه بأربعة دراهم ، فقالت : لا تستخرى بي ، وأنا عجوز ، فقال إني اشتريت ثوبين فبعت أحدهما برأس المال إلا أربعة دراهم ، فبقى هذا الثوب على أربعة دراهم .

وجاءه صديق له يطلب إليه ثوب خز على وصف ولون عنيهما ، فقال له اصبر حتى يقع وآخذه لك ، إن شاء الله تعالى ، فمادت الجمعة حتى وقع ، فمر به الصديق ، فقال له قد وقعت حاجتك ، وأخرج إليه الثوب ، فقال كم إذن ؟ قال درهما . قال ما كنت أظنك تهزأ بي ، قال ما هزأت إني اشتريت ثوبين بعشرين ديناراً ودرهم وإني بعت أحدهما بعشرين ديناراً ، وبقي هذا بدرهم ، (١) .

ولا شك أن هذه معاملة قد خالطها العطاء ، أو هي عطاء قد لبس صورة البيع والشراء ، فهي ليست من التجارة ، ولكنها تأتي عن حُاق ذلك التاجر العظيم في نفسه وأمانته وعقله ودينه ووفائه ، وتبين وجه السباحة في قلبه .

ولقد كان شديد الحرج في كل ما تخالطه شبهة الإثم ، ولو كانت بعيدة ، فإن ظن إثمًا أو توهمه في مال — خرج منه ، وتصدق به على الفقراء والمحتاجين . يروى أنه بعث شريكه حفص بن عبد الرحمن بمتاع ، وأعلمه أن في ثوب منه عيباً ، وأوجب عليه أن يبين العيب عند بيعه ، فباع حفص المتاع ، ونسى أن يبين ، ولم يعلم من الذي اشتراه ، فلما علم أبو حنيفة تصدق بثمان المتاع كله ، (٢) .

ومع هذا التورع ، والاكتفاء من الربح بالقدر الحلال كانت تجارتهم تدور عليه الدر الوفير ، وكان أكثرها ينفق على المشايخ والمحدثين . جاء في تاريخ بغداد : « أنه كان يجمع الأرباح عنده من سنة إلى سنة فيشتري بها حوائج الأشياخ ، والمحدثين ، وأقواتهم وكسوتهم ، وجميع حوائجهم ، ثم يدفع باقي الدنانير من الأرباح إليهم ، فيقول أنفقوا في حوائجكم ، ولا تحمدوا إلا الله ، فإني ما أعطيتكم من مالي شيئاً ، ولكن من فضل الله علي فيكم ، (٣) .

فكان ربح تجارتهم رضي الله عنه ليحفظ مروءة العلماء ، ويسد حاجتهم ، ويدفع خطتهم ، ويجعل العلم في غناء عن كل عطاء ، وكان حريصاً على أن يكون مظهره كمنهجه حسناً ، فكان كثير العناية بثيابه ، يختارها جيدة حتى لقد كان كساؤه يقوم

(١) تاريخ بغداد - ١٣ ص ٣٦٢

(٢) تاريخ بغداد - ١٣ ص ٣٦٠

(٣) تاريخ بغداد - ١٣ ص ٣٥٨

ثلاثين ديناراً ، وكان حسن الهيئة كثير التعطر ، وقال أبو يوسف : « كان يتعهد شحمه ، حتى لم ير منقطع الشسع » (١) .

وكان يبحث من يعرفه على العناية بملبسه ، وسائر مظهره . يروى أنه رأى على بعض جلسائه ثياباً رثة ، فأمره أن ينتظر ، حتى تفرق المجلس ، وبقى وحده ، فقال له ارفع المصلى ، وخذ ما تحته ، فرفع الرجل المصلى ، فكان تحته ألف درهم ، فقال له خذ هذه الدراهم ، فغير بها من حالك ، فقال الرجل إني موسر ، وأنا في نعمة ، ولست أحتاج إليها ، فقال له : أما بلغك الحديث : « إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » ، فينبغي لك أن تغير حالك ، حتى لا يغم بك صديقك » (٢) .

٢٥ — هذه معيشة أبي حنيفة ، وهذا مورد رزقه . ونريد أن نبين الآن أمراً كان شديد الصلة بمجرى حياته ، وهو موقفه من الحركات الثورية في عهده ، ومدى تأثيرها في نفسه ، ومعاونته للقائمين ، ثم صلته بمن يبدم الأمر من الدولة . إن بيان ذلك له مكان من دراستنا ، ويجب أن يكون له من العناية بما يتفق مع مقدار تأثيره في حياة أبي حنيفة ، فإن المحنة التي انتهت بها حياة ذلك الإمام الجليل ذات صلة وثيقة بهذا الأمر ، صلة المسبب بسببه ، والنتيجة بمقدماتها ، والآثار بمؤثراتها . بل إنها كانت ذات صلة بما نزل به في غضون حياته رضى الله عنه من آلام .

عاش أبو حنيفة اثنتين وخمسين سنة من حياته في العصر الأموي ، وثمانى عشرة سنة في العصر العباسى ، فهو قد أدرك دولتين من دول الإسلام ، أدرك الدولة الأموية في قوتها وعنفوانها ، ثم في تحدرها وانهارها ، وأدرك الدولة العباسية ، وهي دعاية سرية تجوس خلال الديار الفارسية ، ثم أدركها وهي تدبير يفرخ في خلايا مستورة عن العيون المترقية ، وأدركها بعد ذلك ، وهي حركة تغالب الأمويين ، وتنزع الملك من أيديهم ، وتفرضه على الناس سلطاناً تحسبه دينياً نبوياً ، لأن خلفاءها من أقرب أقارب رسول الله ﷺ في أصولهم ، ثم تحمل الناس عليه بالرغب والرهب .

أدرك أبو حنيفة كل ذلك ، فكان له أثر في نفسه ، وإن لم يعلم أنه خرج مع

(١) الخيرات الحسان ص ٦١ (٢) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٦١ .

الخارجين ، أو ثار مع الثائرين ، وإن جل ما تشير إليه أخباره في هذا المقام يبين منه أنه كان قلبه مع العلويين في خروجهم أولاً على الأمويين ، ثم في خروجهم ثانياً على العباسيين ، وكان لا يرى لبني أمية على أي حال حقاً ولا سلطاناً من الشرع أو الدين ، ولكنه لا يحمل السيف ، ولا يثور ، ولعله كان يهتم أن يفعل ، وكانت تقعد به اعتبارات لها مقامها .

يروى أنه لما خرج زيد بن علي زين العابدين على هشام بن عبد الملك سنة ١٢١ قال أبو حنيفة رضي الله عنه : « ضاهى خروجه خروج رسول الله ﷺ يوم بدر ، فقليل له لم تخلفت عنه ؟ قال : حبسني عنه ودائع الناس ، عرضتها على ابن أبي ليلى ، فلم يقبل ، فخفت أن أموت مجهلاً ، وروى أنه قال في الاعتذار عن عدم الخروج معه : « لو علمت أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا أباه لجاهدت معه لأنه إمام حق ، ولكن أعينته بمالي ، فبعثت إليه بعشرة آلاف درهم ، وقال للرسول أبسط عذري له ، (١) .

هذان الخبران يدلان على أنه كان يرى الثورة على ملك الأمويين أمراً جائزاً شرعاً ، إذا كان من إمام عادل مثل الإمام زيد بن علي رضي الله عنه ، وأنه كان يود لو حمل السيف مع المجاهدين ، ولكنهما تدلان أيضاً على أنه لم يكن مؤمناً بحسن النتائج ، بل إنه عنده عمل حق ، ولكن لا ينتج نتائجه لعدم وجود من يؤيده ، وعدم القلوب التي تحوطه بإيمانها ، ومع ذلك لا يريد أن يكون من المشبطين المعوقين ، فأرسل المعاونة بماله ، لتكون دليل تأييده ، وفي المال قوة .

ولا نريد أن نفرض أن ما ذكره في عدم الخروج تعديلات يذكرها لعوده عن الجهاد إذ لم يعود حمل السيف ، ولم يكن من أهل الدربة في الطعن والنضال ، لا نفرض ذلك ، لأن أبا حنيفة رضي الله عنه لم يكن من الرجال الذين يسرون ما لا يعلنون ، ويخفون ما لا يبدون ، وقد عرض حياته كاتبين للمعاطب ، فتلقى ذلك بإرادة قوية حازمة ، وجنان جرى رابط ، ولم يهن ولم يضعف .

٢٦ — انتهت ثورة الإمام زيد بقتله سنة ١٣٢ ، ثم قام من بعده في خراسان ابنه يحيى سنة ١٢٥ فقتل كما قتل أبوه ، ثم قام عبد الله بن يحيى يطالب بحق آبائه ،

فنازل في اليمن من أرسله مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية ، ولكنه قتل شهيداً سنة ١٣٠ كما قتل أبواه من قبل (١) .

وقد رأيت منزلة زيد بن علي في نفس أبي حنيفة ؛ حتى أنه كان يضاهي خروجه بخروج النبي ﷺ بيده ؛ ثم هو كان يقدره في عليه وخلقه ودينه ، وعده الإمام بحق ، وأمده بالمال ، لئلا يكون من المخلفين ، ولقد رآه يقتل بسيف الأمويين ، ثم رأى الجراحات تسرى ، فيقتل من بعده ابنه ، ثم من بعده حفيده ، لقد أحزنه كل ذلك لا محالة ، ولا بد أن يكون لسانه قد جرى بذكر هذه المظالم ، واندفع في بيانها ، وألسنة العللاء وهم غضاب تعمل مالا تعمل السيوف الغضاب ، فتكون أحد ، وضرباتها أشد ، ولقد كان ما نزل به من الأمويين ، أو عاملهم على العراق في سنة ١٣٠ هـ مؤيداً لذلك كل التأييد ، فقد جاء في مناقب أبي حنيفة للمكي وغيره من كتب المناقب ، وكتب التاريخ التي تصدت لتراجم الرجال ، أن يزيد بن عمر ابن هبيرة عامل مروان بن محمد على العراق ، طلب أبا حنيفة ليوليه القضاء أو القيام على خزائنه اختباراً لمقدار ولائه لهم ، وتحققاً بما كان ينقل عنه للأمويين من ولائه لبني علي ، ونصرته لهم بما هو في طاقته ، وكانت الفتنة قد اشتدت في العراق وخراسان ، وفارس تساقط بلادها في أيدي الدعاة لبني العباس ، والأرض تنقص أطرافها من حول الأمويين .

وإليك نص ما قاله المكي نقلاً عن الرواة : « كان ابن هبيرة والياً بالكوفة في زمان بني أمية ، فظهرت الفتن بالعراق ، فجمع فقهاء العراق بيا به ، فيهم ابن أبي ليلى وابن شبرمة ، وداوود بن أبي هند ، فولى كل واحد منهم صدراً من عمله ، وأرسل إلى أبي حنيفة ، فأراد أن يجعل الخاتم في يده ، ولا ينفذ كتاب إلا من تحت يده . أبي حنيفة . ولا يخرج من بيت المال شيء إلا من تحت يده . فامتنع أبو حنيفة ، فخاف ابن هبيرة إن لم يقبل أن يضربه ، فقال له هو لاء الفقهاء : إنا ننشدك الله أن تهلك نفسك ، فإننا إخوانك ، وكلنا كاره لهذا الأمر ولم نجد بداً من ذلك . »

(١) راجع الكامل لابن الأثير الجزء الخامس سنوات ١٢٢ و ١٥٢ و ١٣٠

فقال أبو حنيفة : لو أرادنى أن أعد له أبواب مسجد واسط لم أدخل فى ذلك فكيف وهو يريد منى أن يكتب دم رجل يضرب عنقه ، وأختم أنا على ذلك الكتاب ، فوالله لا أدخل فى ذلك أبداً ، فقال ابن أبى ليلى : دعوا صاحبكم ، فهو المصيب وغيره المخطئ ، فحبسه صاحب الشرطة . . . وضربه أياماً متتالية ، فجاء الضارب إلى ابن هبيرة وقال له إن الرجل ميت ، فقال ابن هبيرة : قل له تخرجنا من يميننا ، فسأله ، فقال لو سألتنى أن أعد له أبواب المسجد ما فعلت . ثم اجتمع الضارب مع ابن هبيرة فقال الأناصح لهذا المحبوس أن يستأجلى ، فأوجله فأخبر أبو حنيفة بذلك ، فقال دعونى أستشر إخوانى ، وألظر فى ذلك ، فأمر ابن هبيرة بتخلية سبيله ، فركب دوابه ، وهرب إلى مكة ، وكان هذا فى سنة مائة وثلاثين ، فأقام بمكة حتى صارت الخلافة للعباسية ، فقدم أبو حنيفة الكوفة فى زمن أبى جعفر المنصور ، (١) .

وبما ذكر المكي وغيره يتبين أن ابن هبيرة عرض على أبى حنيفة العمل معه فامتنع ، ويظهر أنه كان يريد أن يعمل له أى عمل كان تحققاً من ولائه ، أو تثبتاً من اتهامه ، فعرض عليه الخاتم ، فأبى ، فطلب منه عملاً مطلقاً ، فأبى مع الضرب الشديد حتى تورم رأسه ، ولم تن نفس ، ولم يضعف أمام جلاده ، ولم تدمع عيناه حتى علم غم أمه لما ناله ، فانهمرت عيناه بالدمع مدراراً ، تألماً لألمها ، وإشفافاً عليها ، وذلك هو القوى حقاً ، لا يهيمه ما يناله فيما يعتقد ، فإذا تعدى الأمر إلى عزيز على نفسه كريم عندها ، اشتدت آلامه ، وبلغ الهم غايته ، فليس القوى من يكون قاسياً جافياً ، بل هو إرادة حازمة ، وعاطفة سامية ، وقلب رحيم ، ونفس عطوف ، وجنان رابط ، وعقل ثابت متزن لا يطيش ، وكل ذلك كان أبو حنيفة .

٢٧ — أنزل ابن هبيرة ذلك الأذى بأبى حنيفة ليختبر ولاءه ، وقد حامت حوله الشبهات ، كما بينا ، ويظهر أن بعض الفقهاء قد اتهم فى مثل ما خاص فيه ، ولكنهم قبلوا ما عرض عليهم ، ونفوا عن أنفسهم الريب ، أو تخلصوا عما تورطوا

(١) مناقب أبى حنيفة للمكي ج ١ ص ٢٣ ، ٢٤ .

فيه ، او لم يكن عندهم من الصبر ما عند أبي حنيفة ، فاتخذوا التقية دريعة لهم . ولقد كان ذلك ، والدولة كلها في اضطراب ، وخراسان وفارس قد صارت للعباسيين أو كادت ، والعراق قد اشتدت به الفتن ، حتى صارت خطراً ، وجيوش العباسيين تساور الأمويين فيه ، وتتجه إلى الانقضاض عليهم في الأقاليم الدانية لقضية الدولة ، وأوشكت الأرض أن تضيق عليهم بما رحبت من قبل ، فكانت سياسة الملك توحى بما عمله مع أبي حنيفة . وإن كانت سياسة الحق والأخلاق والدين لا تزكيه ، ولا تقره ، ولا ترضاه .

٢٨ — فرّ أبو حنيفة إلى مكة بعد أن مكن له الجلاء من أسباب الفرار ، واتخذ مكة مستقراً ومقاماً من سنة ١٣٠ إلى أن استقام الأمر للعباسيين ، ولقد وجد في الحرم أمناً ، والفتن تتخطف الناس في كل مكان ، فعكف على الحديث والفقہ يطلبهما بمكة التي ورثت علم ابن عباس . ولقد التقى أبو حنيفة بتلاميذه فيها ، وذاكرهم عليه ، وذاكروه ما عندهم ، وسنين أنواع انتفاعه من هذه المدرسة عند كلامنا في عليه .

ونريد هنا أن تثبت من مدة إقامته بمكة إذ آوى إليها ، فالمذكور في المناقب للمكي أنه أقام بها إلى زمن المنصور ، والمنصور بويع له بالخلافة سنة ١٣٦ ، وإذا كان قد حضر إلى مكة سنة ١٣٠ ، فتكون إقامته نحو ست سنوات على الأقل ، ويكون أبو حنيفة قد قضى شطراً كبيراً من حياته مجاوراً بيت الله الحرام . ولكن جاء في المناقب للمكي أيضاً أن أبا حنيفة كان بالكوفة عندما دخلها أبو العباس السفاح ، وطلب بيعة أهلها ، فمضى إليها ، ولما نزل أبو العباس بالكوفة توجه إلى العلماء ، فجمعهم ، فقال : إن هذا الأمر قد أفضى إلى أهل بيت نبيكم ، وجاءكم الله بالفضل ، وأقام الحق ، وأتم معاشر العلماء أحق من أعان عليه ، ولستم الحياء والكرامة والضيافة من مال الله بنا أحببت ، فبايعوا بيعة تكون عند إمامكم حجة لكم وعليكم ، وأماناً في معادكم ، لا تلقوا الله بلا إمام ، فتكونوا من لا حجة له ، فنظر القوم إلى أبي حنيفة ، فقال إن أحببت أن أنكم عن وعظكم ،

قالوا قد أحببنا ذلك ، قال : الحمد لله الذى بلغ الحق من قرابة نبيه ﷺ وأما عنا جور الظلمة ، وبسط ألسنتنا بالحق ، قد بايعناك على أمر الله ، والوفاء لك بعهديك إلى قيام الساعة ، فلا أخلى الله هذا الأمر من قرابة نبيه ﷺ ، فأجابه أبو العباس بجواب جميل ، وقال مثلك من خطب عن العلماء ، لقد أحسنوا اختيارك ، وأحسنتم فى البلاغ ، فلما خرجوا قالوا : ما أردت بقولك إلى قيام الساعة ، قال فإن احتلتم على احتلت عليكم وأسلمتكم للبلاء ، فسكت القوم وعلول أن الحق ما فعل ، (٢) .

وهذه الرواية تدل على أمرين : (أحدهما) أن أبا حنيفة كان بالكوفة عند نزول السفاح بها وأخذ البيعة لنفسه من أهلها ، وذلك كان قبل سنة ١٣٦ بيقين ، ففى بهذا تناقض فى ظاهرها الرواية التى تقول إنه لم يعد إلى الكوفة إلا فى خلافة المنصور ، أى فى سنة ١٣٦ أو ما بعدها .

وعندى أن التوفيق بين الروایتين فى هذا ممكن ، ذلك أن أبا حنيفة فرّ إلى مكة من وجه ابن هبيرة ، وأقام بها إلى أن ذهب ابن هبيرة ودولته من العراق ، فجاء بعدئذ إلى الكوفة عساه يستقر بها ، وقابل فى ذلك الوقت أبا العباس وأعطاه البيعة على النحر السابق ، ولكن لبقاء الفتن بالعراق وما حوله ، وعدم استقرار الأمور استقراراً تاماً ، عاد إلى مكة ، ولعله كان يتردد بين المدينتين حتى إذا استقامت الأمور فى عهد المنصور حضر إلى الكوفة واستقر بها ، وأعاد حلقة فى المسجد كما كانت ، ولا نستطيع أن نقول إنه استقر بالكوفة وأعاد حلقة درسه فور قيام الدولة العباسية لاستمرار الفتن واضطراب الأحوال كالشأن

(١) راجع فى هذا المناقب للبكي ج ٢ ص ١٥١ . والمناقب لابن البرازى الجزء الثانى ص ٢٠٠ . وقد جاء فى مناقب ابن البرازى تعليقاً على كلمة أبى حنيفة فى خطبته : إلى قيام الساعة ، : « ويحتمل أن يراد بها إلى قيام الساعة من المجلس فحذف الياء واكتفى بالكسرة ، أو إلى قيام القيامة » ، وعندى أن الخطبة للبايعه حقاً ويظهر أنه كان عظيم الرجاء فى إنصافها أولاد على ، فلما تبين له غير ذلك تسكلم فى بنى العباس على ما سنين .

في كل انقلاب كما يدل التاريخ ، وثبت أخبار الثقات من المؤرخين ، فهو لم يستقر
إذن في الكوفة إلا في خلافة المنصور .

(ثاني الأمرين) اللذين تدل عليهما تلك الرواية أن العلماء لم يكونوا مرتاحين
لمبايعة أبي العباس ، وأشاروا إلى ذلك بعد أن خلا أبو حنيفة بهم عقب خطبته
التي تعلن بيعته ، ثم رضوا عما فعل وقال :

والحق أنه كان في أولئك العلماء من عمل لبني أمية ، كابن شبرمة ، وابن أبي
ليل ، وبيعة محمد بن مروان في أعناقهم والوفاء بعهد في ذمهم ، فكان لهم أن
يتخرجوا في تلك البيعة الجديدة ، بل كان عليهم ذلك ، أما أبو حنيفة فلم يكن لبني
أمية في عنقه عهد ولا ذمة .

٢٩ — استقبل أبو حنيفة عهد العباسيين بارتياح ، كما تدل خطبته في حضرة
أبي العباس وبيعته ، ويظهر أن ذلك هو الذي يتفق مع ماضي أبي حنيفة ، وإن
اختلف في قابل حياته .

إن أبا حنيفة رأى اضطهاد الأمويين لبني علي ، وآل النبي ﷺ . ورأى
دولة بني العباس تقوم ، وهي دولة شيعية في أصل نشأتها ، فهي قد قامت على
الدعاية الشيعية ، وعلى أساس أنهم تلقوا العهد من أحد أحفاد علي بن أبي طالب
رضي الله عنه ، ثم هي مهما تكن قيمة عهدها دولة هاشمية قامت من البيت الهاشمي
الكريم ، فهم علي بن عمهم أعطف ، وإنصافهم في عهدهم مرجو ، ثم هم كانوا
يرددون أنهم قاموا للأخذ بثارات العلويين ، والانتصاف عن ظلموهم ، وأنهم
أولياؤهم ، وأحق الناس بالطلب بدماء شهدائهم ، فكان طبعياً أن يرتاح أبو حنيفة
لقيام هذه الدولة ، وأن يمد يده بالبيعة لأول خلفائها ، وكانت خطبته معلنة
تقديمه لقراءة النبي ﷺ ، ودعوة الناس ، ثم كان كلامه بعد الخطبة — لإخوانه
الفقهاء تحريضاً على الدخول في الطاعة ، وملازمة الجماعة .

استمر أبو حنيفة على ولائه للدولة العباسية للأموز التي سبقناها ، ولحمته لآل البيت
جميعاً ، ولقد كان المنصور يدينه ، ويغلبه ، ويرفع قدره ، ويعطيه العطايا

الجزيلة ، ولكنه كان يردّها في رفق وبجيلة ، إذ كان لا يقبل عطاء . ولقد وقع بين المنصور وزوجه الحرة شقاق بسبب ميله عنها ، وطلبت العدل منه ، فقال لها : بمن ترضين في المحكومة بيني وبينك ، قالت بأبي حنيفة ، فرضى هو به أيضاً ، فأحضره ، وقال له : يا أبا حنيفة ، الحرة تخصمني ، فأنصفني منها ، قال أبو حنيفة ليتكلم أمير المؤمنين ، قال : يا أبا حنيفة كم يحل للرجل أن يتزوج من الناس ، فيجمع بينهم ؟ قال : أربع ، قال : وكم يحل له الإماء ؟ قال ما شاء ، ليس هن من عدد ، قال : وهل يجوز لأحد أن يقول خلاف ذلك ؟ قال : لا ، فقال أبو جعفر ، قد سمعت ، فقال أبو حنيفة : إنما أحل الله هذا لأهل العدل ، فمن لم يعدل ، أو خاف ألا يعدل ، فينبغي ألا ياوز الواحدة ، قال الله تعالى : فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ، فينبغي لنا أن نتأدب بأدب الله ، وتتعظ بمواعظه ، فسكت أبو جعفر وطال سكوته ، فقام أبو حنيفة وخرج ، فلما بلغ منزله أرسلت إليه خادماً ، ومعه مال وثياب وجارية وحمار مصري ، فردّها ، وقال للخادم أغرفها سلامي ، وقل لها : إنما ناضلت عن ديني ، وقت ذلك المقام لله ، لم أرد بتلك تقرباً إلى أحد ، ولا التمسيت به دنياً .

٣٠ - لم يعرف عن أبي حنيفة أنه تكلم في حكم العباسيين ، حتى نقم عليهم أبناء علي رضي الله عنه ، واشتدت الخصومة بينهم ، وقد علمت ولاءه لبني علي رضي الله عنه ، وتعصبه لهم ، وإيثاره إياهم ، فكان طبعياً أن يغضب لغضبهم ، وخصوصاً أن من ثاروا بحكومة أبي جعفر المنصور هما محمد النفس الزكية ابن عبد الله بن حسن ، وإبراهيم أخوه ، وكان أبوهما من اتصل به أبو حنيفة رضي الله عنه اتصالاً عالياً ، حتى لقد ذكره كتاب المناقب في ضمن شيوخه ، ومن روى عنهم ، وسنن ذلك بعض التبيين ، وقد كان عبد الله وقت خروج ولديه في سجن أبي جعفر ، ومات فيه بعد مقتل ولديه . لذلك نرى الكلام يروى عنه في النقرة على العباسيين عند خروج هؤلاء وبعد مقتلهم ، ويظهر أنه من ذلك الوقت كان لا يرى الولاء لبني العباس صراخاً ولكنه

كشأنه في ما ضيه، لا يزيد في ثقته على التقد والكلام في غضون درسه أحياناً ؛ وأن يظهر منه الولاء لبني علي ؛ الفينة بعد الفينة ؛ لا يدعو إلى فتنة ؛ ولا يمتشق حساماً ؛ وكذلك شأن العلماء لا يشغلون عن علمهم ؛ إلا بالقدر اليسير الذي يرضون به أحاسيسهم بالمحبة والرضا فيما يحبون ويرضون ، ولقد كان أبو جعفر يعرف ذلك أو يظنه ، فكان يبغي أحياناً ويختبر أحياناً ، حتى كانت المأساة .

٣١ — هذا إجمال نعرض له ببعض التفصيل فيما يتصل بأبي حنيفة رضي الله عنه .

خرج محمد النفس الزكية بالمدينة على أبي جعفر المنصور سنة ١٤٥ ، وكان يواليه أهل خراسان وغيرهم ؛ ولكنه كان بعيداً عنهم ؛ غير متحيزين إليه ؛ فلم يكن له منهم نصرة ؛ وإن كان له منهم الولاء والمحبة والرضا .

ويروى أن مالكا بالمدينة أفتى بجواز الخروج مع محمد ، فقد جاء في تاريخ ابن جرير ، وابن كثير ، وأنه أفتى الناس بمبايعة محمد بن عبد الله ، فقبل له : فإن في أعناقنا بيعه للمنصور ؛ فقال : إنما كنتم مكرهين ، وليس لمكره بيعه ، فبايعه الناس عند ذلك على قول مالك ، ولزم مالك بيته ، (١) .

وانتهى أمر محمد هذا بقتله ، كما انتهى أمر أخيه إبراهيم الذي خرج بالعراق ، واستولى على كثير من مدائنه ، وهاجم الكوفة — بقتله أيضاً .

وإذا كان لمالك على هذه الرواية فتواه في جواز الخروج مع محمد على المنصور . وقد حوسب على ذلك بالضرب والأذى ، فقد كان لأبي حنيفة موقف أشد من موقف مالك ، فقد كان يجهز بمناصرة في درسه ، بل وصل الأمر إلى أن ثبط بعض قواد المنصور عن الخروج لحربه ، يروى : أن الحسن بن قحطبة أحد قواد المنصور دخل على أبي حنيفة وقال : عمل لا يحق عليك ، فهل لي من توبة ، قال : إذا علم الله تعالى أنك نادم على ما فعلت ، ولو خیرت بين قتل مسلم ، وقتلك لا خیرت قتلك على قتله ، وتجعل مع الله عهداً على ألا تعود ، فإن وفيت فهي توبتك . قال الحسن : إنني فعلت ذلك ، وعاهدت الله تعالى ألا أعود إلى قتل مسلم ، فكان ذلك إلى أن ظهر

إبراهيم بن عبد الله الحسنى العلوى ، فأمره المنصور أن يذهب إليه ، فجاء إلى الإمام ، فقص عليه القصة . فقال جاء أو ان توبتلك ، إن وفيت بما عاهدت فأنت تائب ، وإلا أخذت بالآول والآخر ، فجد في توبته وتأهب وسلم نفسه إلى القتل ، ودخل على المنصور ، وقال : لا أسير إلى هذا الوجه إن كان لله تعالى طاعة في سلطانك فيما فعلت ، فلي منه أوفر الحظ ، وإن كان معصية لحسي ، فغضب المنصور ، وقال حميد بن قحطبة أخوه : إنا نكره عقله منذ سنة ، وكأنه خلط عليه ، وأنا أسير ، وأنا أحق بالفضل منه ، فسار ، فقال المنصور لبعض ثقاته : من يدخل عليه من الفقهاء فقالوا . إنه يتردد على أبي حنيفة ،^(١) .

هذا بعض ما يروى عنه ، ولئن صحت روايته ، لكان هذا العمل في نظر المنصور من أخطر الأعمال على دولته ، لأنه تجاوز فيه أبو حنيفة حد النقد المجرد ، والولاء القلبي ، إلى العمل الإيجابي ، وإن كان عمله مقصوراً على الإفتاء ، وإن المفتي يجب عليه النصيحة في دين الله من غير تمويه للباطل ، ولا تحسين للفاسد ، ولا تزيين لغير الحق . ومهما يكن القول في هذه الرواية فهي تؤكد الثابت في التاريخ من أن أبا حنيفة كان يجهر بنقد الخليفة وأعماله بالنسبة للعلويين ، وذلك يتفق مع ماضيه ، ومع علاقته بذرية علي ، فقد كانت له علاقة بزيد كما علمت ؛ وكان جعفر الصادق ذا صلة وثيقة به ، وكان محمد الباقر على اتصال به ، وكان هو تلميذاً لعبد الله بن حسن أبي إبراهيم ومحمد كما نوهنا ، فإذا جاءت الأخبار بولائه لهم ، وآلامه لما أصابهم ، فذلك هو الذي يتفق مع المنطق النفسى لأبي حنيفة ؛ ويصل حاضره بماضيه .

٣٢ — ولم يكن موقف أبي حنيفة ليخفى عن أعين المنصور المترقبة المترصدة وخصوصاً أنه في الكوفة ، ولذلك أراد أن يختبر طاعته وولاءه له ، وكانت الفرصة قد سنحت ، فقد كان يبنى بغداد ، وأراد أن يجعله قاضياً ، فامتنع ، فأبى وأصر المنصور على أن يتولى له عملاً أياً كان ، فبين الصريح عن الرغبة ، ويكشف نيته ، وكان أبا حنيفة أدرك أن المقصود هو رقبته ، فأراد أن يفوت رغبته ، فيروى أنه قبل

(١) مناقب أبي حنيفة لابن البرازي ج ٢ ص ٢٢ .

أن يعد اللين في بنائها ، فقد جاء في رواية سائقها ابن جرير الطبري خلاصتها : « أن المنصور أراد أبا حنيفة على القضاء بها فامتنع ، فحلف المنصور أن يتولى معه ، وحلف أبو حنيفة ألا يتولى ، فولاه القيام بأمر المدينة ، وضرب اللين ، وأخذ الرجال بالعمل ، فتولى ذلك ، حتى فرغوا من استتمام حائط المدينة مما يلي الخندق ، وقال ابن جرير : « وذكر عن الهيثم بن عدي أن المنصور عرض على أبي حنيفة القضاء والمظالم ، فامتنع ، فحلف ألا يقلع عنه ، حتى يعمل له ، فأخبر بذلك أبو حنيفة ، فدعا بقصبة ، فعد اللين ، ليبر بذلك يمين أبي جعفر ، (١) .

فوت أبو حنيفة على هذه الرواية مقصد أبي جعفر ، ويظهر أن ذلك كان في الوقت الذي جمع رموس العلويين ووضعهم في السجون ، وصادر أمواهم ، وحرّمهم مما أقطعهم سلفه أبو العباس ، سواء أكان ذلك قبل مقتل ولدي عبد الله ابن الحسن أم بعد مقتلهم ، فذلك الاختبار كان على أي حال في وقت المنازعة بين أبي جعفر والعلويين .

٣٣ - جملة الأخبار تنبئ إذن أن أبا حنيفة استطاع بهذا اللين الذي لم يمس قلبه ودينه أن يغمض عنه العين المترقبة وقتاً ، وقد أغمض عنه عين المنصور ، وإن لم يكن الإغماض كاملاً ، فقد كان يحدث منه الوقت بعد الآخر كلام يحصيه عليه ، وإن كان يؤجل حسابه .

وقبل أن ننتقل إلى ذكر بعض هذه الأمور التي جعلت أبا جعفر ينزل به ما أنزل يغير حق ، نقول إن المأساة التي نزلت به لم تكن عقب خروج إبراهيم ابن عبد الله أخى النفس الزكية ، بل كانت بعد ذلك بخمس سنوات ؛ إذ خروج إبراهيم ومقتله كان سنة ١٤٥ ؛ وموت أبي حنيفة كان سنة ١٥٠ ؛ ولم يكن قبل ذلك بإجماع الرواة .

ولذلك نرى البحث العلمي يوجب علينا رفض بعض ما رواه الخطيب في تاريخ بغداد عن زفر رضى الله عنه ، وهذا نصه : « كان أبو حنيفة يجهر بالكلام أيام إبراهيم

(١) تاريخ ابن كثير ج ١٠ ص ٩٧ .

جهاراً شديداً ، فقلت له : والله ما أنت بمنته ؛ حتى توضع الحبال في أعناقنا ؛ قال : فلم يلبث أن جاء كتاب المنصور إلى عيسى بن موسى أن أحمل أبا حنيفة ؛ قال : فحمله إلى بغداد فعاش خمسة عشر يوماً ، (١) .

ليس لنا إلا أن نرفض الجزء الأخير من هذه الرواية ؛ لأن مقتل إبراهيم بعد خروجه كان سنة ١٤٥ هـ ؛ كما بينا ؛ فلا يمكن أن يكون حمله إلى بغداد عقب خروجه ؛ لأن بينهما خمس سنين كما ذكرنا ؛ وفي كتب الأخبار أخلط كثيرة من هذا النوع فيجب الاحتياط عند قبولها ؛ وتحري الصادق منها ؛ وليس ذلك سهلاً .

٣٤ - كان أبو حنيفة بعد مناوأة العلويين للمنصور ، وإيذائه لهم وقته لرموسهم لا يرتاح إلى حكومته ؛ وقد استطاع أن يدرأ عنه أذاه ؛ وانصرف إلى العلم كشأنه ؛ ولكن كان من وقت لآخر يقول بعض أقوال ؛ أو تكون أمور منه تكشف عن رأيه فيه وفي حكمه ؛ ولذا ذكر أمرين قد عثرنا عليهما ؛ ومن شأنهما أن يثيرا شكوك المنصور أو اتهامه :

(أحدهما) أن أهل الموصل كانوا قد انتقضوا على المنصور ؛ وقد اشترط المنصور عليهم أنهم إن انتقضوا تحل دماؤهم له ؛ فجمع المنصور الفقهاء ؛ وفيهم أبو حنيفة ؛ فقال : أليس صح أنه عليه السلام قال : المؤمنون عند شروطهم ، وأهل الموصل قد شرطوا ألا يخرجوا على ؛ وقد خرجوا على عاملي ؛ وقد حلت لي دماؤهم ؛ فقال رجل : يدك مبسوطة عليهم ؛ وقولك مقبول فيهم ، فإن عفوت فأنت أهل العفو ؛ وإن عاقبت فما يستحقون ؛ فقال لأبي حنيفة ما تقول أنت يا شيخ ؛ ألسنا في خلافة نبوة ؛ وبيت ، أمان ؛ قال : إنهم شرطوا لك ما لا يملكونه وشرطت عليهم ما ليس لك ؛ لأن دم المسلم لا يحل إلا بأحد معان ثلاثة ، فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل ؛ وشرط الله أحق أن توفي به ؛ فأمرهم المنصور بالقيام فتفرقوا ثم دعاه وقال : يا شيخ ؛ القول ما قلت ؛ انصرف إلى بلاده ؛ ولا تفت الناس بما هو شين على إمامك ؛ فتبسط أيدي الخوارج ، (٢) .

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٣٠ (٢) المناقب لابن البرازي ج ٢ ص ١٧ .

وهذا ما تذكره كتب المناقب ؛ ولقد وجدناه في الكامل لابن الأثير في حوادث سنة ١٤٨ ؛ فقد جاء فيه : « وعامة همدان شيعة لعل ؛ وعزم المنتصور على إنقاذ الجيوش إلى الموصل والفتك بأهلها ؛ فأحضر أبا حنيفة ؛ وابن أبي ليلى ؛ وابن شبرمة وقال لهم إن أهل الموصل شرطوا لي أنهم لا يخرجون ؛ فإن فعلوا حلت دماؤهم وأموالهم ؛ وقد خرجوا ؛ فسكت أبو حنيفة ؛ وتكلم الرجلان ؛ وقالوا : رعيتهك فإن عفوت فأهل ذلك أنت ؛ وإن عاقبت فيما يستحقون ؛ فقال لأبي حنيفة أراك سكت يا شيخ ، فقال : يا أمير المؤمنين أبا حوا ما لا يملكون ، أرايت لو أن امرأة أباحت فرجها بغير عقد نكاح وملك يمين ؛ أكان يجوز أن توطأ ؟ قال : لا . وكف عن أهل الموصل ؛ وأمر أبا حنيفة وصاحبيه بالعودة إلى الكوفة ، (١) .

وسوق الخبر على هذا النحر مقبول ، كرواية المناقب ؛ وهو لا يختلف في معناه عنها ، ولكن في بعض أجزائه خطأ ، لأنه ذكر أن ابن شبرمة كان ممن صحب أبا حنيفة في هذا الاستفتاء ، وذكر أن ذلك في حوادث سنة ١٤٨ ؛ وابن شبرمة قد توفي سنة ١٤٤ ؛ كما تذكر كتب التراجم ، وابن الأثير نفسه (٢) ؛ ولذلك تكون رواية المناقب أصدق قليلا ؛ وأدق في هذا تحريرا .

(الامر الثاني) من الأمور التي كشفت رأيه في حكومة أبي جعفر ، أنه أرسل إليه هدية يختبره في قبولها فاعتذر عنها . فقد جاء في المناقب للمسكي : أنه أرسل إليه أبو جعفر بمجائزة عشر آلاف درهم وجارية ، وكان عبد الملك بن حميد وزير أبي جعفر فيه كرم وجيد الرأي فقال لأبي حنيفة عندما رفضها : « أنشدك الله إن أمير المؤمنين يطلب عليك علة فإن لم تقبل صدق على نفسك ما ظن بك ، فأبي عليه ، فقال أما المال فقد أثبتته في الجوائز ، وأما الجارية فاقبلها أنت مني ، أو قل عذرك ، حتى أعذرك عند أمير المؤمنين ، فقال أبو حنيفة : إني ضعفت عن النساء ،

(١) الكامل لابن الأثير ج ٥ ص ٢١٧ .

(٢) الكامل ج ٥ ص ١٩٦ .

كبرت ، فلا أستحل أن أقبل جارية لا أصل إليها ، ولا أجترى أن أبيع جارية خرجت من ملك أمير المؤمنين ، .

٣٥ — هذه أمثلة مما كان يحدث بينه وبين المنصور ، وهو يترصده ، ويتتبع أخباره ، وكان في حاشيته من يحرض عليه ، ويجعله في ظن من أقواله وفتاويه ، . ولكنّه يمضى في أقواله وفتاويه التي يعتقد أنها الحق لا يهمه أرضوا عنه أم سخطوا . ما دام قد أَرْضَى الله وأَرْضَى الحق وضميره ، وإن كانت حاشية السوء تثير أحقاد المنصور عليه ، ولاتى في تحريضه عليه بالأذى .

روى الخطيب عن أبي يوسف أنه قال : دعا المنصور أبا حنيفة ، فقال الربيع حاجب المنصور — وكان يعادى أبا حنيفة — : يا أمير المؤمنين ، هذا أبو حنيفة يخالف جدك ، كان عبد الله بن عباس يقول : إذا حلف على اليمين ، ثم استثنى بعد ذلك يرم أو يومين جاز الاستثناء ، وقال أبو حنيفة لا يجوز الاستثناء إلا متصلاً باليمين ، فقال أبو حنيفة : يا أمير المؤمنين ، إن الربيع يزعم أنه ليس لك في رقاب جندك بيعة ، قال وكيف ؟ قال يخلفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم ، فيستثنون ، فتبطل أيمانهم ، فضحك المنصور ، وقال : ياربيع لا تعرض لأبي حنيفة ، فلما خرج قال الربيع أردت أن تشيط بدمى ! قال : لا ، ولكنك أردت تشيط بدمى ، فخلصت نفسك وخلصت نفسك ، (١) .

ويروى الخطيب أيضاً : أن أبا العباس الطوسي كان ساء الرأي في أبي حنيفة ، وكان أبو حنيفة يعرف ذلك ، فدخل أبو حنيفة على أبي جعفر ، وكثر الناس ، فقال الطوسي اليوم أقتل أبا حنيفة ، فأقبل عليه ، فقال : يا أبا حنيفة ، إن أمير المؤمنين يأمر الرجل منا بضرب عنق الرجل ، لا يدرى ما هو ، أيسعه أن يضرب عنقه ، فقال : يا أبا العباس ، أمير المؤمنين يأمر بالحق ، أم بالباطل قال بالحق ، قال أنفذ الحق حيث كان ، ولا تسل عنه ، ثم قال أبو حنيفة لمن قرب منه إن هذا أراد أن يوثقني فربطته ، (٢) .

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٦٥ . (٢) ج ١٣ ص ٣٦٦ من تاريخ بغداد .

٣٦ — ومن المناسب أن نذكر هنا موقفاً لأبي حنيفة لعله كان الذريعة التي اتخذ منها المنصور السبيل لإنزال الأذى بذلك الإمام العظيم ، وذلك أن الأخبار تستفيض بأن الإمام رضى الله عنه كان ينقد أحكام قضاة الكوفة إذا خالفت رأيه ، ويصرح بخطئها في أوقات صدورها ، ولمن قضى عليهم فيها ، أو قضى لهم بها . ولقد كان ذلك يثير حفيظة القاضى عليه ؛ ويجعله يظن به السوء ، وقد يدفعه إلى القول فيه عند الأمراء ؛ بل يروى أن بن أبي ليلى قاضى الكوفة قد شكاه فعلاً ، وجاء الأمر بمنعه من الفتوى حيناً ؛ ثم أبيحت له الفتوى بعد الحظر .

لقد جاء في كتب المناقب وفي تاريخ بغداد أن ابن أبي ليلى قد نظر في أمر امرأة مجنونة قالت لرجل يا ابن الزانيين ؛ فأقام عليها الحد في المسجد ، قائمة ؛ وحدها حدين ، حداً لقذف أبيه ، وحداً لقذف أمه ؛ فبلغ ذلك أبا حنيفة فقال أخطأ فيها في ستة مواضع : أقام الحد في المسجد ؛ ولا تقام الحدود في المساجد ؛ وضربها قائمة ؛ والنساء يضربن قعوداً ، وضرب لأبيه حداً ؛ ولأمه حداً ، ولو أن رجلاً قذف جماعة كان عليه حد واحد ؛ وجمع بين حدين ، ولا يجمع بين حدين ؛ حتى يخف أحدهما ، والمجنونة ليس عليها حد ، وحد لأبويه ؛ وهما غائبان ولم يحضرا فيدعيا . فبلغ ذلك ابن أبي ليلى فدخل على الأمير ، فشكاه إليه ، وحجر على أبي حنيفة . وقال : لا يفتى ؛ فلم يفت أياماً ، حتى قدم رسول من قبل ولى العهد ، فأمر أن يعرض مسائل على أبي حنيفة حتى يفتى فيها ، فأبى أبو حنيفة ، وقال أنا محجور على ، فذهب الرسول إلى الأمير ، فقال الأمير : قد أذنت له ، فقعد فافتى ، (١) .

كان أبو حنيفة في نقده لا يفرق بين حكم يحكم به القاضى ، ويلزم به العامة في خطئه وصوابه ، وبين فتوى يفتيها الفقيه ، ولا يلزم بها أحد ، بل ربما كان نقده للفتوى التي يرى فيها خطأ أخف حدة من نقده لحكم ينفذ ، ويترتب عليه ظلم واقع في نظره ، إذ يكون تألمه من الظلم مذكياً لحرارة اللوم ، ودافعاً للقول النافض

(١) راجع المناقب لابن البرزلى ج ١ ص ١٦٦ ، وتاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٥٦ .

المهادم ؛ وقد يكون ذلك من الجانب النفسى له مبرراته ، إذ أن خطأ القاضى تهدر به نفوس أو تضيع أموال ؛ أو تذهب حرمانات ؛ أو تسقط حقوق ؛ أو تقرر مظالم ؛ ولكن من الناحية العامة النظامية يجب أن يكون للأحكام احترامها ، لياقئ الإلزام بها ؛ ويقتنع المقضى عليه بعدالتها ؛ فيرعوى عن غوايته ، وتستتب الأمور ، ويستقيم عمود الحكم ، ولئن أخطأ القاضى ونفذ قضاؤه ، وستر خطؤه ، لكان ذلك أحفظ للحقوق وأصون ، وخطأ قليل يغتفر ، وينبه إليه في سر من غير إعلان ، خير من أن يضطرب النظام ، ولا تحترم الأحكام ، ولا يطمئن الناس إلى نظر القضاء . ولقد كنا نود لأبى حنيفة الفقيه العظيم ، والإمام المتبع ، لو جعل نقده لأحكام القضاة في خفية ، وبالسكتب يكتبها إليهم ، أو في تقرير يرسله إلى ولى الأمر برأيه ، إن لم تجد المكاتبه بينه وبينهم .

٣٧ — ومهما يكن موقف أبى حنيفة من أحكام القضاء ، فلقد كان ابن أبى ليلى لا يتلقى نقد أبى حنيفة بصدر رحب ، بل ربما عاداه بسبب ذلك النقد ، وربما دفعته المعادة إلى أن ينال أبى حنيفة بالأذى يدبره له حتى لقد يروى أن أبى حنيفة قال عنه : « إن ابن أبى ليلى ليستحل منى ما لا أستحله من حيوان » (١) ، فإذا كنا أخذنا على أبى حنيفة نقده لأحكام ابن أبى ليلى ، وشدته في نقدها ، وعدم تخرجه من أن يكون النقد على ملا من الناس ، فأنا لناخذ على قاضى الكوفة أنه جعل العلاقة بينهما عداوة بسبب ذلك النقد ، وربما كانت المودة تخفف من حدته ، وتجعله في دائرة العلماء ، أو فيها بينه .

٣٨ — وجدنا أبى حنيفة يميل إلى العلويين ، ويبدو ذلك على لسانه في حلقة درسه ، وبين تلاميذه ، ووجدناه يجهر بمخالفة المنصور في غاياته عندما يستفتيه ، وربما كان ذلك الاستفتاء ليكشف ما في نفسه ، فإذا انكشف له ، نهاه عن أن يكون منه عبارات يتخذ منها الخارجون على الإمام تحلة لأيمانهم ، والانتقاض على إمامهم ، ورأيناه يمتنع عن قبول عطاء من المنصور ، وربما كان ذلك أيضاً للكشف

عن خيئته نفسه، لا لمجرد السخاء، فيرفض العطاء، ويصرح له بعض المخلصين له من حاشية الخليفة بأنه يريد أن يبحث له عن علة، ويدعوه إلى قبول ما يهدي إليه، فيدفع الظنة عن نفسه، فيصر على الاعتذار، ووجدناه ينقد القضاء النقد المبرر إذا وجد فيه ما يخالف الحق في نظره، من غير أن يلتفت إلى ما يحجره ذلك النقد من ضياع روعة الأحكام.

٣٩ — ولقد ضاق صدر المنصور حرجاً من أبي حنيفة، بل إنه برم به وبموافقه معه وقت أن علم بميله للعلوين، وأدته اختباراتهِ المختلفة إلى تأكيد ذلك، ثم كانت جملة من فتاويه التي استفتاه فيها تؤكد ما تأكد لديه، ولكن لم يجد حيلة لملقضاء عليه، لأنه لم يتجاوز في عمله حلقة درسه، ولم يكن متهماً في دينه، فيؤخذ بزيغ، ولا متهماً في عمل من أعماله، فيؤخذ بظاهر من عمله، بل كان العالم الثبت الثقة الورع التقى السخي، الذي تسارت الركبان بذكر علمه وفضله وتقاه وهديه، فليست له حيلة عنده مادام لم يمتشق حساماً، ولم يخرج مع خارجه، ولكن متعلل منه ومتبرم به، ولقد وجد الفرصة سانحة في عرضه القضاء عليه، وإبائه أن يتولى. عرض عليه أن يكون قاضي بغداد، وبذلك يكون القاضي الأول للدولة، فإن قبل، كان ذلك دليلاً على إخلاصه، أو على طاعته المطلقة للمنصور، وإن رفض كان ذلك ذريعة للنيل منه أمام العامة من غير حريجة دينية. لأنه إذا كان قاضياً في نظره، فامتناعه امتناع عن واجب في عنقه، فليحمل على ذلك الواجب ببعض الأذى ينزل به. وما ينزل به من أذى، إنما هو لإكراهه على ما هو في مصلحة الناس أجمعين، لا للكيد له، ولا لظلمه، إنما ليؤدي ضريبة العلم والفضل بالقيام بحق العامة في علمه وفضله، وهو القضاء بينهم.

ولأنه كان ينتقد قضاء القضاة أحياناً فحق عليه أن يجلس في الكرسي الأول للقضاء، ليرشد القضاة إلى ما يجب، ويحملهم على الصواب ما أمكن، وهو الفقيه الذي كانت فتاويه حاكمة على الأقضية بالتصحيح والتزيف، فإذا امتنع من تولي ذلك المنصب، فذلك حكم على سابق نقده للأحكام بأنه كان لمجرد الهدم، إذ قد لاحت له فرصة البناء فامتنع.

ولأنه إذا كان الفقيه الأول في نظر أهل العراق ، فقد تحرى الخليفة الصواب إذا أراد أن يجعله القاضي الأول ، فإن امتنع ، فمن الصواب أن يكره على ذلك ، وليس في الإكراه ظلم ظاهر ما دامت الغاية رفع منار الحق بولايته .
٤ — دعا أبو جعفر المنصور أبا حنيفة ليتولى القضاء فامتنع ، فطلب إليه أن يرجع إليه القضاة فيما يشكل عليهم ، ليفتيهم فامتنع ، فأنزل به العذاب بالضرب والجس أو الحبس وحده على اختلاف الروايات ، هذه هي خلاصة القصة ، ولندكرها كما جاءت في كتب التاريخ والمناقب منقولة عن الرواة .

جاء في المناقب للوفيق المكي : « أن أبا حنيفة لما أشخص إلى بغداد خرج ملتصع الوجه وقال : « إن هذا دعائي للقضاء ، فأعلته أنى لا أصلح ، وإنى لأعلم أن البينة على المدعى ، واليمين على من أنكر ، ولكنه لا يصلح للقضاء إلا رجل يكون له نفس ، يحكم بها عليك وعلى ولدك وقوادك ، وليست تلك النفس لي ، إنك لتدعوني فما ترجع نفسي حتى أفارقك ، قال : فلم لا تقبل صلتى ، فقلت ما وصلى أمير المؤمنين من ماله بشيء فرددته ، ولو وصلى بذلك لقبيلته ، إنما وصلى أمير المؤمنين من بيت مال المسلمين ، ولا حق لي في بيت مالهم ، إنى لست بمن يقاتل من ورائهم ، فأخذ ما يأخذ المقاتل ، ولست من ولدانهم فأخذ ما يأخذ الولدان ، ولست من فقرائهم فأخذ ما يأخذ الفقراء ، قال : فأقم تأتلك القضاة فيما لعلمهم أن يحتاجوا إليك فيه ،^(١) .

وجاء في المناقب لابن البرازي : « أن أبا جعفر حبس أبا حنيفة على أن يتولى القضاء ويصير قاضي القضاة ، فأبى حتى ضرب مائة وعشرة أسواط ، وأخرج من السجن على أن يلزم الباب ، وطلب منه أن يفتي فيما يرفع إليه من الأحكام ، وكان يرسل إليه المسائل ، وكان لا يفتي ، فأمر أن يعاد إلى السجن ، فأعيد ، وغلظ عليه ، وضيق تضيقاً شديداً ،^(٢) .

(١) المناقب للسكي ج ١ ص ٣١٥ . (٢) المناقب لابن البرازي ج ٢ ص ١٩ .

وجاء في تاريخ بغداد : أشخص أبو جعفر أبا حنيفة ، فأرادته على أن يوليه القضاء ، فأبى ، فحلف ليفعلن ، فحلف أبو حنيفة ألا يفعل ، فحلف المنصور ليفعلن ، فحلف أبو حنيفة ألا يفعل . فقال الربيع الحاجب ألا ترى أمير المؤمنين يحلف ، فقال أبو حنيفة : أمير المؤمنين على كفارة إيمانه أقدر مني ، وأبى أن يلي فأمر به إلى الحبس .

وجاء فيه أيضاً عن الربيع ابن يونس : رأيت أمير المؤمنين ينازل أبا حنيفة في أمر القضاء ، وهو يقول : « اتق الله ، ولا ترع أمانتك إلا من يخاف الله ، والله ما أنا بمأمون الرضا ، فكيف أكون مأمون الغضب ، ولو اتجه الحكم عليك ، ثم هددتني أن تغرقني في الفرات ، أو أن ألي الحكم لاخترت أن أغرق ، لك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك ، فلا أصلح لذلك ، فقال له : كذبت ، أنت تصلح ، فقال : قد حكمت على نفسك ، كيف يحل لك أن تولى قاضياً على أمانتك وهو كذاب ، (١) .

٤١ — ذكرنا هذه الروايات ، لنضع بين يدي القارىء ما تجرى به الروايات المختلفة في المحنة التي أنزلها المنصور بأبي حنيفة ، وإن اختلاف المجاوبات بين أبي حنيفة والمنصور باختلاف الروايات لا تدل على تضاربها ، بل تدل على أن العرض قد اختلفت بحالسه ، وتعددت وتباينت الأقوال فيه ، فهو مرة يعرض عليه القضاء ثم الإفتاء ، ويناقشه الحساب في أمر رفض العطاء ، وفي مجلس آخر يشدد عليه في عرض القضاء ، وأبو حنيفة يشدد في الرفض محتاراً أن يغرق في الفرات عن أن يلي القضاء ، لو خير بين الأمرين ، ومرة ثالثة يحلف عليه المنصور أن يلي ، فيحلف أبو حنيفة ألا يلي ، وتنهي الأيمان بينهما إلى الحبس ، بعد أن يشير الربيع بن يونس الحاجب أبا جعفر بما يغمره من قول ، وقد ذكرنا ما كان بين أبي حنيفة وبينه من عداوة ، أو بالأحرى ما كان يكنه لأبي حنيفة من بغض ، وهذه الروايات تدل في مجموعها على جملة أمور :

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٢٣٧ ، ٢٢٩ .

أولها - أن أبا حنيفة عندما رفض القضاء ما كان يرفضه لأنه لا يوالى المنصور فقط ، بل يرفضه لأنه يراه عملاً خطيراً ، ربما لا تقوى نفسه على احتماله ، ولا يقوى ضميره على تلقى تبعاته ، ولا تقوى إرادته على ضبط نفسه عن أهوائها في الأمور التي تستنف منصبه ، ولا يقوى على تنفيذ الحق في كل الناس فهو يرى في القضاء محنة تسهل دونها كل محنة ، ولقد كنا نعتقد جازمين أنه يرفضه لذلك فقط ، وأنه لا يطوى في ثنايا الرفض أى نزعة سياسية لأبي حنيفة ، لولا أنه رفض الإفتاء أيضاً ، والإفتاء إنما يكون فيما يشكل على القضاة ، وقد اختبر في الإفتاء ، فكان القوى الجريء ، اللهم إلا أن يقال إن إفتاءه عندما تعرض عليه مسائل القضاء حكم ، وهو لا يريد الحكم بأى شكل من أشكاله ، بل ربما كان ذلك الحكم الذي ينطوى عليه الإفتاء أخطر من الحكم بعد النظر في المسألة ، لأنه من غير دراسة الموضوع ، وتلبس الحق من أقوال المتقاضين ، وما ييدر على ألسنتهم ، وغير ذلك مما يستقى في مجلس القضاء .

ثانيها - أن أبا جعفر كان يتظن في الأمر الذي يحمل أبا حنيفة على الرفض ، فلم يعتقد أنه مجرد التحوب والتحرج والابتعاد عن تحمل تبعات الحكم ، ولذا سألته عن السبب في رفض العطاء ، ولو لم يكن ثمة ارتباط بين رفض القضاء ورفض العطاء ما وجه هذا السؤال ، وقد تبين من مجرى الحوادث أن أسباب التظن كانت ثابتة . وأن من الحاشية من كانوا يثيرونها إذا سكنت نفسه ، ويوجهون نظره إلى ما يشبهها إن كانت مجاوبة بينهما .

ثالثها - أن أبا حنيفة لم يكن رقيقاً في أجوبته ، فلم يتكلم بمعسول القول ، ولم يتخذ الحيلة مخرجاً ، فكان يجار بالحق غير مبال بالنتائج ، بل مترقباً لها محتلاً صبوراً ، فهو يرفض القضاء ، ويرفض الإفتاء من غير تحايل ، ويصرح بأن رفض العطاء لأنه من بيت مال المسلمين ، وما كان ذلك يحل له ، ثم يقسم الخليفة ، فيقسم أيضاً ولا يبالى ، ويعزم الربيع في القول فلا يبالى أيضاً ، لأنه احتسب الأمر ،

وأشرف فيه على النهاية ، والله يتولى الجزاء . ر. ه. ١٠٠٠ (٢)

٤٢ - وانتهى الأمر بأن أنزلت المحنة بأبي حنيفة ، وقد اتفق الرواة على أنه حبس ، وأنه لم يجلس للإفتاء والتدريس بعد ذلك ، إذ أنه مات بعد هذه المحنة أو معها ، ولكن اختلفت الرواية: أُمات محبوساً بعد الضرب الذي تكاد الروايات تتفق عليه أيضاً ؟ أم مات محبوساً بالسم فلم يكتب بضربه ، بل سقى ذلك الشيخ السم ليُعجل موته ، ولا يستمر في السجن طويلاً ؟ أم أطلق من حبسه قبل موته ، فمات في منزله بعد المحنة ، ومنع من التدريس والاتصال بالناس ؟ لقد ذكرت الروايات الثلاث في كتب المناقب وغيرها ، فروى أنه استمر بعد الضرب في الحبس حتى مات ، وروى عن داود بن راشد الواسطي أنه قال : « كنت شاهداً حين عذب الإمام ليلة القضاء ، كان يخرج كل يوم فيضرب عشرة أسواط ، حتى ضرب عشرة ومائة سوط ، وكان يقال له أقبل القضاء ، فيقول لا أصلح ، فلما تتابع عليه الضرب قال خفياً : « اللهم ابعده عني شرهم بقدرتك ، فلما أبى دسوا عليه السم فمقلوه ، » .

وجاء في المناقب لابن البرازي أنه « بعد أن حبس وضيق عليه مدة كالم المنصور بعض خواصه ، فأخرج من السجن ، ومنع من الفتوى والجلوس للناس . والخروج من المنزل ، فكانت تلك حالته إلى أن توفي ، (١) .

ونحن نميل إلى هذه الرواية الأخيرة ؛ لأنها هي التي تتفق مع سياق الحوادث وما عرف عن المنصور ، وذلك لأن المنصور كان لا يحب أن يظهر بمظهر المضطهد للعلم والعلماء ، وإذا كانت الحوادث قد اضطرت له لإنزال الأذى بأبي حنيفة ، فقد وجد مبرراته ، والمنطق أن يكتب بما يتفق مع هذه المبررات ، وهو إكراهه على القضاء فلم يكن التعذيب لمجرد الانتقام ، بل كان في الظاهر للحمل ، ولم يؤد إلى نتيجة ، فلا يلج فيه حتى لا تظهر نيته ؛ والمعقول أن يكون من بين خواصه من يشفع لهذه الشيخوخة التقية التي لم يكن منها أذى للخليفة ، وإن خالفته ، ثم يجب أن يكون للعامة حساب يخشى ، فلا يترسل في العذاب ، والرواة متفقون على أنه

(١) راجع المناقب لابن البرازي ج ٢ ص ١٥ وما يليها .

أوصى بأن يدفن في جانب من المقبرة لم يجر فيه غضب دون الجانب الآخر ، لأنه غضب ، وما كانت تلك الوصية ، إلا وهو خارج الحبس ، وقيل الوفاة ، ولقد كان في منعه من الاتصال بالناس ، والتدريس ما يوجب اطمئنان الخليفة ، فلا معنى لأن يستقر الحبس ، ولقد ذكر أن المنصور قد صلى على قبره بعد موته ، وما كان المنصور ليفعل ذلك لو كان مات في محبسه .

٤٣ - مات أبو حنيفة كما يموت الصديقون والشهداء ، وكان ذلك سنة ١٥٠ ، وقيل سنة ١٥١ ، وقيل سنة ١٥٣ ، والصحيح الأول ، وقد كان في الموت راحة لذلك الضمير المعنى ، ولذلك الوجدان الدينى المرفه ، ولذلك القلب القوى ولذلك العقل الجبار ، ولتلك النفس الصبور التى لاقت الأذى ، فاحتملته ، لاقتة من المخالفين فى الآراء ، وزميت بكل رمية ، فتحملتها مطمئنة راضية مرضية ، ولقيت الأذى من السفهاء ، ثم لقيته من الأمراء ، ثم الخلفاء ، وما ضعفت وما وهنت ، وإذا كان للنفوس جهاد ، ولجهادها ميادين ، فأبو حنيفة رضى الله عنه كان من أعظم أبطال ذلك النوع من الجهاد ، ومن انتصر فى كل ميادينه ، وكان جلدأ فى جهاده قوياً فى جلاده ، حتى وهو يلفظ النفس الأخير ، فهو يوصى بأن يدفن فى أرض طيبة لم يجر عليها غضب ، وألا يدفن فى أرض قد أتهم الأمير بأنه غضبها ، حتى يروى أن أبا جعفر عندما علم ذلك قال : « من يعذرنى من أبى حنيفة حياً وميتاً ، .

ولعظمة العلم والدين والخلق والروح روعة وتأثير فى الناس لا يقل عن عظمة السلطان وجاه الحكام ، ولذلك شيعت بغداد كلها جنازة فقيه العراق ، والإمام الأعظم ، ولقد قدر عدد من صلوا عليه بخمسين ألفاً ، حتى لقد صلى أبو جعفر نفسه على قبره بعد دفنه كما ذكرنا ، ولا ندرى أكان ذلك إقراراً منه بعظمة الخلق والدين ، وجلال التقى ، أم لإرضاء العامة ؟ ولعله مزيج من الأمرين ، فقد كان أبو حنيفة عظيماً حقاً .

٤٤ — مات أبو جنيقة ببغداد ودفن بها ، وعلى ذلك اتفقت الأخبار ،
ولكن هل كان قد نقل حلقة درسه بها ، لم يذكر أحد من المؤرخين أن
أبا جنيقة قد نقل درسه إلى بغداد ، والأخبار كلها تشير إلى أن درسه استمر
بالكوفة إلى أن حيل بينه وبين الدرس والإفتاء ، ففي الروايات التي تذكر محنته
إشارة إلى أنه حمل من الكوفة إلى بغداد ، وأحياناً تصرح بذلك ، وعلى ذلك
نقول إنه في المدة التي عاشها بعد تمام بناء بغداد كان درسه بالكوفة إلى أن
أنزلت به المحنة ، ومات بعدها .

وليس معنى ذلك أنه لم يتخذ حلقة درس في غير الكوفة ، بل المروى أنه
كان إذا ذهب إلى الحج أفتى وجادل وناظر ، وقد كان يتخذ له حلقة درس
في المسجد الحرام أحياناً ، ثم لا نستطيع أن ننفي أنه في المدة التي آوى فيها إلى
الحرم من مظالم الأمويين وعمالهم ، اتخذ له حلقة درس أدلى فيها بآرائه وفقهه ،
وإن كان المؤرخون وكتاب المناقب لا يذكرون شيئاً في ذلك ، لا سلباً
ولا إيجاباً .

ومهما يكن من أمر الدروس التي كان يلقيها خارج الكوفة والمناظرات التي
كانت تعقد بينه وبين الفقهاء كمنظراته مع الأوزاعي ، ومدارسته الإمام مالك
رضي الله عنهما بعض الآراء الفقهية ، ثم مجادلاته الكثيرة بالبصرة — فدروسه
الرئيسية كانت بين أصحابه وتلاميذه بالكوفة ، حتى كان يلقب بـ"فقيه الكوفة" .

علم أبي حنيفة ومصادره

٤٥ — لم يعرف تاريخ الفقه الإسلامى رجلاً أكثر مآدحوه وناقده كـأبي حنيفة رضى الله عنه ، كما ذكرنا ، فقد كثرت الألسنة فى قدحه ، كما ألفت الكتب الكثيرة فى مدحه ، ذلك بأنه كان فقيهاً مستقلاً قد سلك فى تفكيره مسلكاً استقل به ، وتعمق فيه وأغور ، فكان لا بد أن يجد الموافق المعجب ، والمخالف المحقق^(١) . ولقد كان جُل من ذممه ممن لم يستطيعوا مجاراته فى استقلال فكره ، أو لم تصل مداركهم إلى أفقه ، أو من المتزمتين الذى يرون كل طريق لم يؤخذ فيه بأقوال السلف وحدها هو بدع منكور ، وليس بحق معروف ، فقد وجدوه أكثر من الرأى ، حيث كان يجب التوقف فى نظرهم أو الأخذ بالقليل . وبعض ناقديه ، ممن جهلوه ولم يعرفوا تقاه ومروءته وما آتاه الله من فضله ، من عقل موفور ، وعلم غزير ، وقدر خطير ، ومنزلة عند العامة والخاصة ، ومهما يكن تعدد أصناف القادحين ، وكثرة كلامهم ، ولغظهم^(٢) ، فقد أنصف التاريخ فقيه العراق بمن شنع عليه ، وكادله فى حياته ، ومن افترى عليه بالكذب من بعد مماته ، واستمع الناس إلى أقوال من زكوه ، وأثنوا عليه على أنها شهادة الصدق ، وقول الحق ، ثم بقيت كلمات اللاعطين دليلاً على أن الإنسان مهما يعظم قدره وفكره وإخلاصه ، ومروءته ودينه — لا يسلم من الافتراء والامتراء ، وأنه بذلك يعظم بلاؤه وجزاؤه .

٤٦ — ولقد بقيت أصوات الثناء تتجاوب فى الأجيال ، تعطر سيرة ذلك الفقيه العظيم ، وقد كان الثناء على علمه وشخصه من رجال كثيرين تخالفت مناحي تفكيرهم ، واتفقوا جميعاً على تقديره ، ولندكر لك بعضاً قليلاً من عبارات العلماء الذين عاصروه ، أو قاربوه أو جاءوا بعده .

لقد قال فيه معاصره الفضيل بن عياض الذى اشتهر بالورع : « كان أبو حنيفة رجلاً فقيهاً ، معروفاً بالفقه ، واسع المال ، معروفاً بالأفضال على كل من يطيف به ، صبوراً على تعلم العلم بالليل والنهار ، حسن الليل^(٣) ، كثير الصمت ، قليل الكلام ،

حتى ترد مسألة في حلال أو حرام ، فكان يحسن أن يدل على الحق ، هارباً من مال السلطان ، (١) .

وقال جعفر بن الربيع : « أقمت على أبي حنيفة خمس سنين ، فما رأيت أطول صمتاً منه ، فإذا سئل عن شيء من الفقه تفتح ، وسال كالوادي ، وسمعت له دويماً وجهارة بالكلام ، (٢) .

وقد قال فيه معاصره مليح بن وكيع : « كان والله أبو حنيفة عظيم الأمانة ، وكان والله في قلبه جليلاً كبيراً عظيماً ، وكان يؤثر رضاه به على كل شيء ، ولو أخذته السيوف في الله لاحتمل ، رحمه الله ، ورضي الله عنه رضا الأبرار ، فقد كان منهم ، ولقد وصفه معاصره الورع التقي عبد الله بن المبارك بأنه مخ العلم (٣) .

وقال فيه المحرث ابن جريج في مطلع حياته : « سيكون له في العلم شأن عجيب ، وقال فيه بعد أن كبر وذكروا عنده : « إنه الفقيه ، إنه الفقيه ، .

وقال فيه بعض معاصريه . « كان أبو حنيفة عجاًباً من العجب ، وإنما يرغب عن كلامه من لم يقو عليه ، (٤) .

وقال فيه الأعمش معاصره : « إن أبا حنيفة لفقيه ، .

وقد سئل مالك عن عثمان البتي فقال : كان رجلاً مقارباً . وسئل عن ابن شبرمة فقال : كان رجلاً مقارباً . وسئل عن أبي حنيفة ، فقال : « لو جاء إلى أساطينكم هذه ، يعني السواري ، فقايسكم على أنها خشب لظنتم أنها خشب ، (٥) .

٤٧ — لانستطيع أن نحصى أقوال من أثنوا على أبي حنيفة ، فهذا الذي سقناه غيض من فيض ، وكل من عاصره ، سواء أكان موافقاً أم كان مخالفاً . وصفه بأنه كان فقيهاً ، ولعل أبلغ هذه الأوصاف جميعها ما ذكره عبد الله بن المبارك من أنه : « كان مخ العلم ، فهو قد أصاب من العلم اللباب ، ووصل فيه إلى أقصى مداه ، وكان يستبطن المسائل ، ويستكنه كنهها ، ويتعرف أصولها ، ويبني عليها ، ولقد

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٤٠ .

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٤٠ .

(٤) الخيرات الحسان ص ٣٥ .

(٣) الخيرات الحسان ص ٣٢ .

(٥) الانتقاء لابن عبد البر ص ١٣٦ .

شغل عصره بفكره وعلمه ومناظراته ، فهو بين المتكلمين يناقشهم ، ويدفع أهواء ذوى الأهواء ، ويناقش الفرق المختلفة ، وله رأى فى مسائل علم الكلام أثر عنه ، بل هناك رسائل نسبت إليه ، وله فى الحديث مسند ينسب إليه ، وله بهذا المسند إن كانت النسبة صحيحة مقام فى الحديث ، وإن كان مقامه فى الفقه والتخريج وفهم الأحاديث واستنباط علل أحكامها ، والبناء عليها — المقام الأعلى ، حتى إن بعض معاصريه قال : « إنه لم يعرف أحداً أحسن فهماً للحديث منه » ، وما ذلك إلا لأنه يستخرج العلل الباعثة على الأحكام من مطويات الألفاظ والمناسبات ، وما اقترن بالقول ، فلا يكتفى بفهمه على ظاهر القول ، بل يفهم المعنى ، ويستخرج العلة ، ويربطها بمناسبات الأمور ، وملا بستها ثم يبنى عليها ، ويعتبر الحكم المعروف أصلاً يبنى عليه ما يشبهه فى معناه .

٤٨ — من أين جاء لأبى حنيفة كل هذا العلم ؟ ما مصادره ما مهيئاته ؟ ما الذى توافر له ، حتى كان منه ما رواه تاريخ العلم الإسلامى ؟
إن المهيئات التى يجب توافرها لتوجيه الشخص توجيهاً علمياً ، ولنبوغه فى وجهته أربعة أمور : (أولها) صفاته التى جبل عليها ، أو كانت منه بمنزلة الجبلية ، أو التى اكتسبها حتى صارت منه بمنزلة الملسكات ، وبعبارة جامعة الصفات التى تعين نزوعه النفسى ، وتبين منحاه الفكرى . و (ثانياً) الموجهون الذين التقى بهم ، وأثروا فيه ، ورسموا له الطريق التى اختار نهجها ، أو أرواه المناهج المختلفة ، وعلى ضوئها شق طريقه ، وعبر سبيله ، وسار فيما رآه المنهج الأمثل ، والطريق الأقوم و (ثالثاً) حياته الشخصية ، وتجاربه ، وما نزل به أو لا بسه فى أدوار حياته مما جعله يسير فى المسارات التى انتهى إليها ، فإنه قد تتحد المواهب والشيوخ لشخصين ، ولكن أحدهما ينتهى إلى النجاح ، والآخر لا ينجح ، أو يسلك غير السبيل الذى يؤدى إلى النجاح ، لأن حياته الخاصة رسمت له طريقاً آخر ، ولم يكن ثمة موازنة بين ما يوجهه إليه شيوخته ومواهبه ، وما توجهه إليه حياته الخاصة . وما صادفه فيها و (رابعاً) العصر الذى أظله ، والبيئة الفكرية التى عاش فيها ، وترعرعت مواهبه تحت سلطانها . ولنخص كل واحد من هذه العناصر بكلمة :

١ - صفات أبي حنيفة

٤٩ - اتصف أبو حنيفة بصفات تجعله في الدروة العليا بين العلماء ، فقد اتصف بصفات العالم الحق ، الثبت الثقة ، البعيد المدى في تفكيره ، المتطلع إلى الحقائق ، الحاضر البديهة التي تسارع إليه الأفكار .

(١) وقد كان رضى الله عنه ضابطاً لنفسه ، مستولياً على مشاعره ، لا تعبت به الكلمات العارضة ، ولا تبعده عن الحق العبارات النائية . كان مرة يناقش في مسألة أفتى فيها واعظ العراق وذو المكانة بين أهله الحسن البصرى ، فقال : أخطأ الحسن ، فقال له رجل أنت تقول أخطأ الحسن يا ابن الزانية ، فما تغير وجهه ولا تلون ، ثم قال : إرى والله أخطأ الحسن وأصاب عبد الله بن مسعود ، وكان يقول : اللهم من ضاق بنا صدره ، فإن قلوبنا قد اتسعت له ،^(١) .

ولم يكن هدوءه هذا ، وسعة صدره ، صادرين عن شخص جامد الحس ضعيف الشعور ، بل كان ذا قلب شاعر ، ونفس محسة ، يروى أنه : قال له بعض مناظريه : يا مبتدع يا زنديق ، فقال غفر الله لك ، الله يعلم منى خلاف ذلك ، وإني ما عدلت به مذ عرفته ، ولا أرجو إلا عفوه ، ولا أخاف إلا عقابه ، ثم بكى عند ذكر العقاب ، فقال له الرجل : اجعلنى فى حل بما قلت ، فقال : كل من قال فى شيئاً من أهل الجهل ، فهو فى حل ، وكل من قال فى شيئاً مما ليس فى من أهل العلم ، فهو فى حرج ، فإن غيبة العلماء تبقى شيئاً بعدهم ،^(٢) .

فلم يكن هدوء أبي حنيفة ، هدوء من لا يحس ، بل كان هدوء من علت نفسه ، وسمت بالتقوى ، فلا يحس إلا بما يتصل بالله ، ولا تعلق بها أدران الناس ، وكأنها صفحة نخلوة ملساء ، لا ينطبع فيها شيء من أقوال الناس المؤذية ، بل تنحدر عنها ، ولا يتصل بها شيء منها ، وكان هدوءه هدوء الحازم الضابط لنفسه الصبور المحتمل الذى

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ، ص ٣٥٢ .

(٢) الخيرات الحسان ص ٤٠ .

لا يطيشن فكرة وراء العواصف التي تعرض للنفس ، ولقد كان ثابت الجاش رابط الجنان ، يروى أن حية سقطت من السقف في حجره وهو في حلقة بالمسجد فتفرق كل من حوله ولكنه استمر في حديثه ونحاها (١) .

(ب) وقد أوتي استقلالاً في تفكيره . جعله لا يفنى في غيره ، ولا حظ ذلك عليه شيخه حماد بن أبي سليمان ، فقد كان ينازعه النظر في كل قضية ، لا يأخذ فكرة من غير أن يعرضها على عقله ، واستقلال فكره هو الذي جعله يرى ما يرى حراً غير خاضع إلا لنص من كتاب أو سنة ، أو فتوى صحابي ، أما التابعي فله أن ينظر في قوله ، ويخطئه ويصوبه ، لأن رأيه ليس واجب التقليد ، ولا من الورع تقليده ، ولقد كان يعيش في وسط شيعي ، وهو الكوفة ، والتقى بأئمة الشيعة في عصره ، كزيد بن علي ، ومحمد الباقر ، وجعفر الصادق ، وعبد الله ابن حسن ، واحتفظ برأيه في كبار الصحابة ، مع عظيم ميله إلى العترة النبوية ، ومحبة لهم ، واحتماله العذاب في سبيلهم . جاء في الانتقاء لابن عبد الله البر ما نصه :
« قال سعيد بن أبي عروبة : قدمت الكوفة فحضرت مجلس أبي حنيفة ، فذكر يوماً عثمان بن عفان فترحم عليه ، فقلت له ، وأنت يرحمك الله ، فما سمعت أحداً في هذا البلد يترحم على عثمان بن عفان غيرك ، » (٢) .
هذا هو الفكر المستقل لا يخضع للعامة ، ولا يفنى في الخاصة ولا يؤثر فيه الحب والبغض .

(ج) وكان عميق الفكرة ، بعيد الغور في المسائل ، لا يكتفى بالبحث في ظواهر الأمور والنصوص ، ولا يقف عند ظاهر العبارة ، بل يسير وراء مراميها البعيدة أو القريبة ، ولا يكتفى في الأمر بدرسه كما هو في ظاهر وضعه ، بل يسير في البحث عن علله وغاياته غير متوقف ولا وان ، ولعل ذلك العقل الفلسفي المتعمق هو الذي دفعه لأن يتجه أول حياته إلى علم الكلام ، ليرضى تلك النهمة العقلية ،

(١) المناقب للسكي ج ١ ص ٢٦٨ (٢) الانتقاء لابن عبد البر ص ١٢٠

ويشبع ذلك النزوع الفكري بالبحث في تلك الأمور ، ولعل ذلك التعمق هو الذي دفعه لأن يدرس الأحاديث دراسة متعمق ، يبحث عن علل ما اشتملت عليه من أحكام ، مستعيناً في ذلك بإشارات الألفاظ ومراعى العبارات ، وملاحظات الأحوال ، والأوصاف المناسبة ، حتى إذا استقامت بين يديه العلة ، اطرده القياس بها ، وفرض الفروض ، وصور الصور ، وسار في ذلك شوطاً بعيداً .

(د) وكان حاضراً ، البديهة تبيته إرسال المعاني متدافعة في وقت الحاجة إليها ، فلا تحبس فكرته ولا يغلق عليه في نظر ، ولا يفحم في جدال ، ما دام الحق في جانبه ، وعنده من الأدلة ما يؤيده (١) .

وكان واسع الحيلة يعرف كيف ينفذ إلى ما يفحم خصمه من أيسر سبيل ، وله في ذلك غرائب ومدهشات معجبات ، قد امتلأت بها كتب المناقب والتراجم وكتب التاريخ التي تصدت لبيان حياته ، ونذكر من ذلك ثلاث مناظرات تكشف عن حسن تأتبه ، ولطف مداخلة ، وإن لم تكن من أغربها .

أولها — أنه يروى أن رجلاً مات وأوصى^{لحق} أبي حنيفة وهو غائب ، وارتفع إلى ابن شبرمة ، فذكر ذلك له ، وأقام أبو حنيفة البيعة أن فلان مات وأوصى إليه ، فقال ابن شبرمة : يا أبا حنيفة أتخلف أن شهودك شهدوا بحق ؟ قال ليس علي يمين ، كنت غائباً ، قال ضلت مقاييسك ، قال أبو حنيفة : ما تقول في أعمى شج ، فشهد له شاهدان بذلك ، أعمى الاعمى أن يحلف أن شهوده شهدوا بحق ، وهو لم ير ، فحكم بالوصية وأمضاها .

ثانيها — أنه دخل الضحاك بن قيس الخارجي الذي خرج في عهد الأمويين مسجد الكوفة ، فقال لأبي حنيفة : تب فقال : مم أتوب ؟ قال من تجوزك الحكمين ، فقال أبو حنيفة تقتلني أو تناظرني ، فقال بل أناظرك ، قال فإن اختلفنا في شيء

روى عن الليث ابن سعد أنه قال : كنت أتمنى رؤية أبي حنيفة ، حتى رأيت الناس متقصفين على شيخ ، فقال رجل : يا أبا حنيفة وسأله عن مسألة ، فوالله ما أعجبني صوابه كما أعجبني سرعة جوابه .

مما تناظرنا فيه ، فمن بينى وبينك ، قال : اجعل أنت من شئت ، فقال أبو حنيفة لرجل من أصحاب الضحاك : اقعد فاحكم بيننا فيما نختلف فيه ؛ إن اختلفنا ، ثم قال للضحاك أترضى بهذا بينى وبينك ، قال نعم ، فأنت قد جوزت التحكيم ، فانقطع .

ثالثها — انه يروى أنه كان بالكوفة رجل يقول : عثمان بن عفان كان يهودياً ، ولم يستطع العلماء إقناعه أو حمله على أن يقول غير مقالته ؛ فأناه أبو حنيفة ، قال : أتيتك خاطباً ، قال لمن ؟ قال : لا بتك ، رجل شريف غنى بالمال ، حافظ لكتاب الله سخي ، يقوم الليل في ركوع ، كثير البكاء من خوف الله ، قال في ذون هذا مقنع يا أبا حنيفة ، قال إلا أن فيه خصلة ، قال وما هي ، قال يهودى ، قال سبحان الله ! ! تأمرنى أن أزوج ابنتى من يهودى ؟ قال ألا تفعل ؟ قال : لا ، قال قالنبي صلى الله عليه وسلم زوج ابنته من يهودى ! ، أى من عثمان رضى الله عنه الذى يزعمه الرجل كذلك قال : أستغفر الله . إني تائب إلى الله عز وجل .

والأخبار مستفيضة بسعة حيلته في المناظرات ، وحسن استخراج له للطائف القول في أشد المواقف حرجاً وضيقاً ، حتى لقد قال له أبو جعفر المنصور : أنت صاحب حيل . وكان يسهل له سبيل الجدال قوة فراسته ، وبصره بتفوس الرجال ، وقدرته على فتح مغاليق قلوبهم وخفايا نفوسهم ، فيأتى إليهم من قبل ما يدركون ويألفون ، ويسوغ الحق لهم ، ويسهل قبوله عليهم .

(هـ) وكان أبو حنيفة مخلصاً في طلب الحق ، وتلك هي صفة السكال التى رفعتها ونورت قلبه ، وأضاءت بصيرته بالمعرفة ، فإن القلب المخلص الذى يخلو من الغرض ودرن النفس والهوى فى بحث الأمور وفهم المسائل ، يقذف الله فيه بنور المعرفة فتزكو مداركه ، ويستقيم فكره ، وإن الاتجاه المستقيم فى طاب الحقائق ليسهل إدراك العقل لها ، بخلاف العقل الذى أركسته الشهوات ، فإنها تضله ، وما يدرك أهو فى مهاوى شهواته ، أم فى مدارك عقله .

ولقد خلس أبو حنيفة نفسه من كل شهوة ، إلا الرغبة فى الإدراك الصحيح ، وعلم أن هذا الفقه دين ، أو فهم فى الدين لا يطلبه من غلبت عليه فكرة . ولم يجعل

تفسيه تسير إلا وراء الحق وحده ، وما يهتدى إليه ، وسواء عليه أن يكون غالباً أو مغلوباً ، بل هو الغالب دائماً ما دام يصل إلى الحق ، ولو كان الذي أقنعه به من خصومه في الجدل والمناظرة .

وكان لإخلاصه لا يفرض في رأيه أنه الحق المطلق الذي لا يشك فيه ، بل كان يقول : « قولنا هذا رأى . وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بأحسن من قواننا ، فهو أولى بالصواب منا » (١) .

وقيل له : « يا أبا حنيفة هذا الذي تفتي به ، هو الحق الذي لا شك فيه ؟ فقال والله لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه . . . » ، وقال زفر : « كنا نختلف إلى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف ، ومحمد بن الحسن ، فكنا نكتب عنه ، فقال يوماً لأبي يوسف : « ويحك يعقوب لا تكتب كل ما تسمعه مني ، فإنني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غداً ، وأرى الرأي غداً فأتركه بعد غد . . . » (٢) .

وكان لإخلاصه في طلب الحق يرجع عن رأيه إن ذكر له مناظره حديثاً لم يصح عنده غيره ، ولا مطعن له فيه ، أو ذكرت له فتوى صحابي كذلك .

« يروي عن زهير بن معاوية ، أنه قال سألت أبا حنيفة عن أمان العبد ، فقال إن كان لا يقاتل فأمانه باطل ، فقلت : حدثني عاصم الأحول عن الفضيل بن يزيد الرقاشي قال : كنا نحاصر العدو ، فرمى إليه بسهم فيه أمان فقالوا : قد أمتعنونا ، فقلنا : إنما هو عبد ، فقالوا : والله ما نعرف منكم العبد من الحر ، فكتبنا بذلك إلى عمر بن الخطاب ، فكتب عمر أن أجزوا أمان العبد ، فسكت أبو حنيفة ، ثم غبت عن الكوفة عشر سنين ، ثم قدمتها ، فأتيت أبا حنيفة ، فسألته عن أمان العبد ، فأجابني بحديث عاصم ، ورجع عن قوله ، فعلت أنه متبع لما سمع . . . » وقيل له : « تخالف النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : لعن الله من يخالف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، به أكرمنا الله ، وبه استغنينا » (٣) .

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٥٢ . (٢) الكتاب المذكور ص ٤٠٢ .

(٣) الانتقاء لابن عبد البر ص ١٤٠ ، ١٤١ .

هذا هو إخلاص أبي حنيفة لفقهاء ودينه ، فلم يكن من المتعصبين لأرائهم ، بل دفعه الإخلاص للحق — مع سعة عقله — لأن يفتح قلبه لغير رأيه من الآراء ، وإن التعصب إنما يكون ممن غلبت مشاعره على أفكاره ، أو ممن ضعفت أعصابه ، وضاق نطاق فكره ، ولم يكن أبو حنيفة شيئاً من ذلك ، بل كان القوى في عقله ، المستولى على نفسه وأعصابه ، المخلص في طلب الحق ، الخائف من ربه ، فقدر لنفسه الخطأ دائماً .

(و) وكان يتوج هذه الصفات كلها صفة أخرى لعلها مظهر لهذه الصفات كلها ، أو هي هبة الله لبعض النفوس ، تلك الصفة هي قوة الشخصية ، والنفوذ والمهابة ، والتأثير في غيره ، بالاستهواء والجاذبية ، وقوة الروح ، كان له تلاميذ كثيرون ، ولم يكن يفرض عليهم رأيه ، بل كان يدارسهم ويتعرف آراء الكبار منهم ، ويناقشهم مناقشة النظير ، لا مناقشة الكبير ، وكان هو ينتهي برأى ، فيصلت الجميع عنده ، ويسكنون إليه ، وقد يستمر بعضهم على رأيه ، وفي الحالين لأبي حنيفة مكانته ، وشخصيته . وقد وصف مجلس أبي حنيفة مع أصحابه معاصره مشعر بن كيدام ، فقال : كانوا يتفرقون في حوائجهم بعد صلاة الغداة ، ثم يجتمعون إليه ، فيجلس لهم ، فن سائل ، ومن مناظر ، ويرفعون الأصوات لكثرة ما يحتاج لهم ، إن رجلاً يسكن الله به هذه الأصوات لعظيم الشأن في الإسلام ، ^(١) .

هـ — هذه جملة من صفات أبي حنيفة . بعضها فطرى ، وبعضها كسبي ، راض نفسه عليها ، وأخذها على سمته ، وهي مفتاح شخصيته ، وهي التي جعلته ينتفع بكل غذاء روحى يصل إليه ، فكانت في نفسه كالأجهزة التي يتمثل بها الغذاء في الأجسام الحية ، وكانت بها المجاوبة بينه وبين عصره وشيوخه وتجاربه ، تتغذى من هذه العناصر ، وتمدها هي بنوع جديد من الفكر والرأى ، عميق النظر ، بعيد الأثر في النفوس والأجيال ، وبهذه الصفات استولى أبو حنيفة على المعجبين به ، فدفعهم إلى الثناء عليه ، وأثار حقد الحاسدين ، فاندفعوا إلى الطعن في سيرته .

٢ - شيوخه

٥١ - قال أبو حنيفة : « كنت في معدن العلم والفقه ، فجالست أهله ، ولزمت فقيهاً من فقهاءهم . »

هذه هي الجملة التي قالها أبو حنيفة في تربيته العلمية ، وفي دراساته الفقهية طالباً قبل أن يكون مفتياً ، وهي بظاهر ألفاظها تدل على أن أبا حنيفة عاش في وسط علمي ، ونشأ فيه ، وأنه جالس العلماء الذين كانوا في الوسط ، وأخذ منهم ، وعرف مناهج بحثهم ، ثم اختار من بينهم فقيهاً ، وجد فيه ما يرضى نزوعه العلمي ، فلزمه ، واختصه بهذه الملازمة ، وإن لم يهجر سواه ، فهو كان يذاكر العلماء غيره أحياناً ، لأن هذه الملازمة لم تقطع مجالستهم ، فيجمع الرواة على أنه كان تلميذاً لحمد بن أبي سليمان الذي انتهت إليه مشيخة الفقه العراقي في عصره ، وأنه تلقى عن غيره ، وروى عن كثيرين ، وذاكر كثيرين ، خصوصاً بعد وفاة حماد ، ولما جاور بيت الله الحرام ، عندما خرج مهاجراً من الكوفة ، من وجه عامل الأمويين ابن هبيرة ، ولذلك يذكر الذين أرخوا حياته شيوخاً كثيرين تلقى عليهم مع ذكر ملازمته لحمد .

٥٢ - وقيل أن نتجه إلى ذكر هؤلاء الشيوخ ، أو على التحقيق ذكر المعروفين باتجاهات فقهية خاصة منهم نلمس الإمامة بثلاثة أمور :

٥٣ - أولاً - أن شيوخ أبي حنيفة كانوا من نحل مختلفة ، وفرق متباينة ، فلم يكونوا جميعاً من فقهاء الجماعة ، أو لم يكونوا من أهل الرأي وحدهم ، فقد كان ممن تلقى عليهم علماء في الحديث ، ومنهم من تلقوا فقه القرآن وعلمه من ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنه ، فقد رأينا أنه أقام بمكة مدة تقرب من نحو ست سنين ، كما يفهم من روايات بعض الكتب كما بينا ، وإقامته بمكة هذه المدة ، وهو ذو الفكر القوي ، والعقل الواعي ، لا بد أن يكون قد تلقى فيها عن التابعين الذين تلقوا علم ابن عباس رضي الله عنه ، وفقه القرآن منه ، أو من تلاميذهم .

ثم كان من الذين جالسهم بالعراق ، كثيرون من فرق الشيعة على اختلافهم ، منهم من كانوا من السكيسانية ، ومنهم الزيدية ، ومنهم أئمة الإمامية ، الإثنا عشرية ، والإسماعيلية ، ولكل أولئك أثر في فكره وإن لم يعرف عنه أنه نزع منازع هؤلاء ، إلا في محبته للعترة النبوية ، وكان مثله في تلقيه عن العراق والآراء المختلفة ، كمثل من يتغذى من عناصر مختلفة ، ثم تمثل هذه العناصر جميعاً ، فيخرج منها ما يكون به قوام الحياة ، وكذلك كان أبو حنيفة يأخذ من كل هذه العناصر ، ثم يخرج منها بفكر جديد ، ورأى قويم ، لم يكن من نوعها ، وإن كان فيه خيرها .

٥٤ - تأثيراً - أن أبا حنيفة انتهى من هذه الدراسات المختلفة التي تلقاها ، إلى أنه علم فتاوى الصحابة الذين اشتهروا بالاجتهاد ، وجودة الرأي والذكاء .

جاء في تاريخ بغداد : « دخل أبو حنيفة يوماً على المنصور ، وعنده عيسى ابن موسى ، فقال للمنصور : هذا عالم الدنيا اليوم ، فقال له يانعمان . عن أخذت العلم ؟ قال عن أصحاب عمر عن عمر ، وعن أصحاب علي عن علي ، وعن أصحاب عبد الله (أي ابن مسعود) عن عبد الله ، وما كان في وقت ابن عباس على وجه الأرض أعلم منه ، قال : لقد استوثقت لنفسك ، ^(١) .

تلقى أبو حنيفة فتاوى هؤلاء الصحابة الأجلاء ، وعبارته تنبئ عن أنه كان متبعاً لفتاويهم أو على الأقل قد وصلت إليه عن التابعين الذين التقى بهم ، ودرس عليهم ، لأنه أخذها عن أصحابهم من غير توسط .

وهؤلاء الصحابة الذين تلقى فتاويهم من أهل المنازع العقلية ، ومن أوتوا حظاً كبيراً من التفكير العقلي المستقل في ظل الكتاب والسنة المعروفة ، وبذلك تعرف أي أثر كان لهذه الفتاوى في نفسه ، إذ وجهته ذلك التوجيه العقلي في فهم علل الأحكام ، وقياس الأشباه بأشباهها ، فوق ما فيه هو من نزوع عقلي فلسفي ، كما بينا .

٥٥ — **تأثيراً** — أن كتاب المناقب جميعاً يذكرون أنه التقى ببعض الصحابة وبعضهم يذكر أنه روى عنهم أحاديث ، وأنه ارتفع بذلك إلى رتبة التابعين ، ويسبق بهذا الفضل الفقهاء الذين عاصروه كسفيان الثوري ، والأوزاعي ومالك وغيرهم من أقرانه .

لم يختلف الرواة في أن أبا حنيفة التقى ببعض الصحابة الذين عمروا ، وعاشوا إلى نهاية المائة الأولى أو ما يقاربها ، أو عاشوا شطراً في العقد التاسع منها ، وذكروا أسماء كثيرين من الصحابة التقى بهم ورآهم ، منهم أنس بن مالك الذي توفي سنة ٩٣ . وعبد الله بن أوفى المتوفى سنة ٨٧ ووائل بن الأسقع المتوفى سنة ٨٥ وأبو الطفيل عامر بن وائلة المتوفى سنة ١٠٢ بمكة ، وهو آخر الصحابة موتاً ، وسهل بن بساعد المتوفى سنة ٨٨ وغيرهم (١) .

ولقد اختلفوا في روايته عنهم ، قال بعض العلماء إنه روى عنهم ، وذكروا أحاديث رواها ، ولكن أهل الخبرة من علماء الحديث ضعفوا سندها إليه وإن كان لبعضها قوة من طرق أخرى من ذلك حديثه : « من بنى لله مسجداً ، ولو كَفَحَ قِطَاةً ، بنى الله له بيتاً في الجنة » ، وحديث « دع ما يريك إلى ما لا يريك » ، وحديث « إن الله يحب إغاثة اللهفان » ، وحديث « طلب العلم فريضة على كل مسلم » ، وحديث « الدال على الخير كفاعله » ، وحديث « لا تظهر الشماتة لأخيك » ، فيعافيه الله ويبتليك (٢) .

وكثيرون من العلماء على أن أبا حنيفة وإن التقى ببعض الصحابة لم يرو عنهم ، واحتجوا بأنه عندما التقى بهم لم يكن في سن من يتلقى العلم ، ويعيه وينقله ، وبأنه في مطلع حياته قد اتجه إلى الاشتغال بالسوق وما يتصل بها ، حتى صرفه إلى العلم ما أسداه إليه الشعبي من نصيحة ، وبأن كل سند ينتهي إليه ، وفيه أنه سمع من صحابي لا يخلو من كذاب أو ضعيف ، وبأن أصحابه كأي يوسف ومحمد وعبد الله بن

(١) راجع المناقب للسكي ص ٢٤ من الجزء الأول والخيرات الحسان ص ٢٢ .

بيض الصحيفة للسيوطي ص ٦ . (٢) راجع الكتب السابقة .

المبارك ، وزفر ، وغيرهم لم يدونوا فيما أثر عنهم من كتب ، ولم يذكروا فيما عرف لهم من أقوال ، تلك الأحاديث التي تذكر مروية عن أبي حنيفة على أنها من روايته ، ولو كانت هذه النسبة صحيحة لعرفوها ، ولاشاعوها ، وذكروها في آثاره ؛ لأنهم كانوا معنيين بذلك^(١) .

٥٦ — وإنا نميل إلى ذلك الرأي ، ونختاره ، فنقرر أن أبا حنيفة رضى الله عنه التقي ببعض الصحابة الذين امتد بهم العمر إلى عصره ، ولكنه لم يرو عنهم . وعلى ذلك يكون السؤال أيعد تابعياً أم لا يعد ؟

لقد اختلف العلماء في تعريف التابعي ، فقال بعضهم إنه من لقي الصحابي ، وإن لم يصحبه ، فجرد الرؤية على ذلك الرأي تجعل الشخص تابعياً ، وأبو حنيفة على هذا الاعتبار يكون تابعياً ، وبعض العلماء لا يكتفي في تعريف التابعي بمجرد الرؤية للصحابي ، بل لابد أن يكون قد صحبه ، وتلقى عنه ، وعلى ذلك لا يعد أبو حنيفة تابعياً ، اللهم إلا إذا صدقنا ما يقال أنه روى عن بعض الصحابة الذين ذكرناهم .

٥٧ — ومهما يكن الكلام في روايته عن الصحابة فالعلماء يجمعون على أنه التقي ببعض التابعين وجالسهم ، ودارسهم ، وروى عنهم ، وتلقى فقههم ، وكانت سنة تسمع باللقاء ، والتلقي ، والرواية .

وقد اختلفت مناهج من روى^{عنهم} ، فمنهم من اشتهر بالآثر كالشعبي ، ومنهم من اشتهر بالرأي ، وهم كثيرون ، وقد أخذ عن عكرمة حامل ابن عباس ، ونافع حامل علم ابن عمر ، وعطاء بن أبي رباح فقيه مكة ، ويظهر أنه اتصل به أمدأ غير قصير ، ولقد ذكر أنه كان يناقشه في التفسير ويتلقاه عنه ، فقد جاء في الالتقاء : « عن أبي حنيفة قلت لعطاء بن أبي رباح : ما تقول في قول الله عز وجل : « وآتيناه أهلك ، ومثلهم معهم » قال : آتاه أهلك ، ومثل أهلك ، قلت أيجوز أن يلحق بالرجل ما ليس منه ؟ فقال وكيف يكون القول فيه عندك ، فقلت : يا أبا محمد

(١) مأخوذة بتوضيح من الخيرات الحسان ص ٢٥ .

أجور أهله ، وأجوراً مثل أجورهم ، فقال هو كذلك الله أعلم ،^(١) .
فإن صححت هذه الرواية فإنها تدل على أمرين (أحدهما) أن أبا حنيفة قد جالس
عطاء بن أبي رباح ، ودارسه ، وأخذ منه ، وإذا كان عطاء قد توفي سنة ١١٤ هـ ،
فمن ذلك أنه كان يرحل إلى مكة حاجاً ، ويدارس العلماء فيها ، وهو متلميذ لحما ،
ولم تكن ملازمته له مانعة من هذه الدراسة كما فوهنا ، وكما تبين .
(ثانيهما) أنها تدل على أن عطاء كان يتعرض في دروسه بمكة لتفسير القرآن
وأن مدرسة مكة ورثت علم عبد الله بن عباس ، وأخص ما اشتهر به رضي الله
عنه عنه بالقرآن وناسخة ومنسوخه .

٥٨ - والآن قد آن لنا أن نذكر بعض كلمات عن كل شيخ من شيوخه ،
الذين اتصل بهم ، وكان له لون فكري معين ، لنعرف جملة الينا يسع التي استقى منها ،
والموارد التي تورد عليها ، وبها تستبين نواحي ثقافته الفقهية .
وأبرز شيوخه هو من لزمه ، وهو حماد بن سليمان الأشعري بالولاء ، لأنه
كان مولى لإبراهيم بن أبي موسى الأشعري ، وهو قد نشأ بالكوفة ، وتلقى فقهه على
إبراهيم النخعي ، وكان أعلم الناس برأيه ، وقد مات سنة ١٢٠ هـ ، ولم يتلق فقط فقه
النخعي ، بل تلقى مع ذلك فقه الشعبي ، وهذان الاثنان قد أخذنا عن شريح ، وعلقمة
ابن قيس ، ومسروق بن الأجدع ، وأولئك قد تلقوا فقه الصحابييين عبد الله
ابن مسعود ، وعلي بن أبي طالب ، وقد أورثا أهل الكوفة بإقامتهما فيها فقهاً
كثيراً وهو عماد الفقه الكوفي ، فبفتاويهما وفتاوى تلاميذهم الذين نهجوا نهجهما
تكون ذلك التراث الفقهي العظيم ، تلقى حماد هذا كما رأيت فقه إبراهيم النخعي وفقه
الشعبي ، وليكي يظهر أنه كان الغالب عليه فقه إبراهيم ، وهو فقه أهل الرأي ، لأن
الشعبي كان فقيهاً أقرب إلى فقهاء الأثر منه إلى فقهاء الرأي ، ولو أنه عاش بالعراق ،
وكانت دراسته فيه ، إذ أن طريقة فقهاء الرأي كانت مبغضة له ولم يرتضها .
لزم أبو حنيفة حماداً ثمانى عشرة سنة كما نقلنا عنه ، وأخذ عنه أهل العراق

الذي كانت فيه خلاصة فقه علي وعبد الله بن مسعود ، وأخذ عنه بالذات الفتاوى التي كانت لإبراهيم النخعي ، حتى لقد قال الدهلوي : إن المعين للفقه الحنفي هو أقوال إبراهيم النخعي ، وإليك كلبته في حجة الله البالغة : « كان أبو حنيفة رضي الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه ، لا يجاوزه إلا ما شاء الله ، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه ، دقيق النظر في وجوه التخريجات ، مقبلاً على الفروع أتم إقبال ، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا فلنخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار ، وجامع عبد الرزاق ، ومصنف أبي بكر بن شيبه ، ثم قايسه بمذهب أبي حنيفة تجده لا يفارق تلك المحجة ، إلا في مواضع يسيرة وهو في تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة ، ^(١) .

وقد يكون في هذا القصر مبالغة ، بيد أنه لما لاشك فيه أن ملازمة أبي حنيفة لحما هذا ، وكون حماد أعلم الناس بفقه إبراهيم النخعي كما يقول كل الرواة ، فيه الدلالة الكافية على أن ينبوع الأكر لفقه أبي حنيفة كان مما ورثه حماد هذا عن إبراهيم ، وخصوصاً أن ما تثبته القراءة الدقيقة لكتيب الآثار عند الحنفية يؤدي إليه .

٥٩ - وقد ذكرنا أنه مع ملازمته لحما ، وتلمذته له ، كان يأخذ عن غيره ، ثم بعد وفاة حماد لم ينقطع عن ^{الدرس والتحصيل} ، يتعلم ويعلم ، شأن العلماء الصادقين الآخذين بالآثر : « لا يزال الرجل عالماً مادام يطلب العلم ، فإذا ظن أنه علم فقد جهل » ، وقد ذكرنا أنه في موسم الحج ، وفي رحلاته إلى مكة كان يأخذ عن عطاء بن أبي رباح ، ويلزمه مادام يحاوراً بيت الله الحرام ، وقد روى أنه حج نحو خمس وخمسين حجة ، ويفهم من هذا أنه كان يحج كل عام بعد أن بلغ سن الشباب ، وإن كنا لا نميل إلى الجزم بهذا العدد ، أو ترجيحه . وقد كان يتخذ من الحج سبيلاً للتزود من العلم والحديث ، والإقتناء ، كما اتخذ منه زاداً للتقوى بالقيام بالمناسك والمشعر الحرام .

وعن عطاء وفي مدرسة مكة أخذ علم ابن عباس الذي ورثه عنه كما أخذ عن

(١) حجة الله البالغة ج ١ ص ١٤٦ .

عكرمة مولاة الذي ورث عليه ، حتى لقد قال يوم باعه ابنه علي بأربعة آلاف دينار : ما خير لك بعت علم أبيك بأربعة آلاف ، فاستقال المشتري فأقاله .
وأخذ علم ابن عمر وعلم عمر عن نافع مولى ابن عمر ، وهكذاجتمع له علم ابن مسعود ، وعلم علي ، عن طريق مدرسة الكوفة ، وعلم عمر ، وابن عباس ، بمن التقي بهم من تابعيهم رضي الله عنهم أجمعين .

٦٠ — نستطيع إذن أن نقول إنه تلقى فقه الجماعة الإسلامية بشتى منازعها ، وإن كان قد غلب عليه تفكير أهل الرأي ، بل عد شيخ أهل الرأي . ولكن أبا حنيفة لم يقتصر على الأخذ عن هؤلاء الفقهاء ، بل تجاوز ذلك إلى أئمة الشيعة ، فأخذ عنهم ودارسهم ، وله مواقف محموده في نصرتهم ، حوسب عليها كهلاً وشيخاً حتى مات رضي الله عنه شهيد الإخلاص للعترة النبوية ، والتمسك بالحق والزهادة . ولقد التقي بالأئمة زيد بن علي ، ومحمد الباقر ، وأبي محمد عبد الله بن الحسن ، وكل له قدم في الفقه والعلم ثابتة .

فالإمام زيد بن علي زين العابدين رضي الله عنه ، المتوفى سنة ١٢٢ ، كان عالماً غزير العلم في شتى الفنون الإسلامية ، فهو عالم بالقراءات ، وسائر علوم القرآن ، وعالم بالفقه ، وعالم في العقائد ، والمقالات فيها ، حتى لقد كان المعزلة يعدونه من شيوخهم . ويروى أبا حنيفة تتلمذ له سنتين ، حتى لقد جاء في الروض النضير أن أبا حنيفة قال : « شهدت زيد بن علي ، كما شاهدت أهله فما رأيت في زمانه أفتقه منه ، ولا أعلم ، ولا أسرع جواباً ، ولا أيقن قولاً ، لقد كان منقطع القرين . » نحن لا نشك في لقائه ، ولكن لا نعتقد أنه لازمه ، بل تلقى عنه في مقابلات من غير ملازمة .

٦١ — ومحمد الباقر بن زين العابدين أخو زيد رضي الله عنه ، وقد توفى قبله ، وهو من أئمة الشيعة الإمامية ، اتفق على إمامته ، منهم الإثنا عشرية ، والإسماعيلية ، وهما أشهر فرق الإمامية . وقد لقب بالباقر ، لأنه بقر العلم . ولقد كان مع أنه من آل البيت ، لا يذكر الخلفاء الثلاثة بسوء ، يرى أنه ذكر بحضرته .

أبو بكر وعمر وعثمان من بعض أهل العراق بسوء ، فغضب وقال مؤنباً : أتم من المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ١١ قالوا لا ، قال أتم من الذين تبوءوا الدار والإيمان قالوا : لا ، قال : ولستم من الذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، قوموا عني ، لا قرب الله داركم ، تقرون بالإسلام ، ولستم من أهله^(١) ، وقد مات الباقر سنة ١١٤ .

وقد كان الباقر على علم غزير ، ويظهر أن التقاء أبي حنيفة به كان في أول نشأته وظهوره بالرأى ، وقد كان أول لقاء له بالمدينة ، وهو يزورها ، فإنه يروى أنه قال له : أنت الذي حولت دين جدي وأحاديثه بالقياس ؟ فقال أبو حنيفة : معاذ الله ، فقال محمد : بل حولته ، فقال أبو حنيفة اجلس مكانك ، كما يحق لك ، حتى أجلس ، كما يحق لي ، فإن لك عندي حرمة كحرمة جدك صلى الله عليه وسلم في حياته على أصحابه ، فجلس ثم جثا أبو حنيفة بين يديه ، ثم قال : إني سألوك عن ثلاث كلمات فأجبنى : الرجل أضعف أم المرأة ، فقال محمد المرأة ، فقال أبو حنيفة كم سهم المرأة ؟ فقال للرجل سهمان ، وللرأة سهم ، فقال أبو حنيفة : هذا قول جدك ، ولو حولت دين جدك لكان ينبغي في القياس أن يكون للرجل سهم ، وللرأة سهمان ، لأن المرأة أضعف من الرجل ، ثم قال : الصلاة أفضل أم الصوم ، فقال الصلاة أفضل ، قال هذا قول جدك ، ولو حولت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضى الصلاة ، ولا تقضى الصوم ، ثم قال : البول أنجس أم النطفة ؟ قال البول أنجس ، قال فلو كنت حولت دين جدك بالقياس ، لكنت أمرت أن يغتسل من البول ، ويتوضأ من النطفة . ولكن معاذ الله أن أحول دين جدك بالقياس ، فقام محمد فعانقه وقبل وجهه وأكرمه .

ذكر هذه المناظرة الموفق المكي في مناقبه ، وسياقها يدل على أنها كانت في أول لقاء ، لأنه سأل سؤال من لم يعرف عنه إلا أنه اشتهر بالقياس ، فلما تبين له أنه

(١) قد ذكر ابن البزازي أنه مات سنة ١١٧ ، ولكن الذي رأيته في الكامل

هو ما ذكر هنا ، أي أنه مات سنة ١١٤ .

لم يعمل القياس في موضع النص ، وساق ماساق لتوضيح طريقته قبله ، ويدل أيضاً على أن أبا حنيفة قد اشتهر بالرأى والجدل حول القياس ، وهو ما زال ملازماً حلقة حماد شيخه ، فلم يكن استمراره في حلقة حماد بمانعه من أن يشتهر ، وينمى خبر عليه وطريقته ، لأن حماداً توفي سنة ١٢٠ ، والباقر توفي سنة ١١٤ ، فلا بد أن هذه المناظرة ، وهى أول لقاء بينه وبين أبي حنيفة ، كانت ، وحماد لا يزال حياً . والأخبار تنبئ عن أن أبا حنيفة كانت له شهرة وهو في درس حماد ، وساق حياته يرشح لذلك ، فإن رحلاته المختلفة إلى البصرة ، وكثرة حجه وملاقاته العلماء ، ومناقشتهم حول طريقة الرأى التى كان يذاكرها حماداً ، لا بد أن هذا كله كان يجعل له شهرة . وإن لم يستقل بحلقة درس قائمة بذاتها .

٦٢ — وكما كان لأبي حنيفة اتصال على بالباقر ، كان له اتصال بابنه جعفر الصادق ، وقد كان في سن أبي حنيفة رضى الله عنهما ، فقد ولدا في سنة واحدة ، ولكنه مات قبل أبي حنيفة ، فقد توفي سنة ١٤٨ أى قبل أبي حنيفة بنحو سنتين ، وقد قال أبو حنيفة فيه : « والله ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد الصادق » . ولقد جاء في المناقب للموفق المكي « أن أبا جعفر المنصور قال : « يا أبا حنيفة . إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد ، فهى له من المسائل الشداد ، فهى له أربعين مسألة ، وإن أبا حنيفة يقول عندما دخل على أبي جعفر وهو بالحيرة : « أتيتك قد دخلت عليه ، وجعفر بن محمد جالس عن يمينه ، فلما بصرت به دخلتني من الهية لجعفر بن محمد الصادق ما لم يدخلني لأبي جعفر ، فسليت عليه ، وأوماً فجلست ، ثم التفت إليه ، فقال يا أبا عبد الله هذا أبو حنيفة ، فقال نعم .. ثم التفت إلى ، فقال : يا أبا حنيفة ألق على أبي عبد الله من مسائلك ، فجعلت ألقى عليه ، فيجيبني ، فيقول : أنتم تقولون كذا ، وأهل المدينة يقولون كذا ، ونحن نقول كذا ، فربما تابعنا وربما تابعهم ، وربما خالفنا ، حتى أتيت على الأربعين مسألة : ما أخل منها بمسألة ، ثم قال أبو حنيفة : إن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس » . وهذه الرواية تنبئ عن أن أبا حنيفة أحس بمنزلة جعفر الصادق عند أول

لقاء وأن جعفرأ كان له رأى فى الفقه ، ولا شك أن ذلك كان قبل أن يكون ما بين المنصور والعلويين من عداوة .

ولقد عد العلماء جعفرأ هذا من شيوخ أبى حنيفة ، وإن كان فى سنه .
٦٣ - وأبو محمد عبد الله بن الحسن بن الحسن ، قد تتلمذ له أبو حنيفة كما جاء فى المناقب للمكى ، ولا بن البزازى ، وغيرهما ، وكان محدثاً ثقة ، صدوقاً ، روى عنه سفيان الثورى ، ومالك وغيرهما ، وكان معظماً عند العلماء . عابداً كبير القدر ، وفد على عمر بن عبد العزيز ، فأكرمه ، ووفد على السفاح فى أول عهد العباسية ، فعظمه وأعطاه ألف درهم ، فلما ولى المنصور عامله بعكس ذلك ، وكذلك أولاده وأهله ، فقد سيقوا مقيدين مغلولين من المدينة إلى الهاشمية ، فأودعوا السجن ، ومات أكثرهم فيه .

وقد نوهنا إلى أن هذه المعاملة الظالمة للعلويين عامة ، ولآل عبد الله بن الحسن خاصة ، هى التى حولت قلب أبى حنيفة عن العباسيين ، وجعلته يغمز حكم أبى جعفر من وقت لآخر بالقول الناقد الشديد ، لأنه كان يحب العلويين ، كشأن أكثر الفارسيين ، ولأنه تتلمذ على كثيرين منهم كما رأيت ، وكانت له بعبد الله مودة خاصة . وقد كانت وفاة عبد الله سنة ١٤٥ ، وله من السن نحو ٧٥ سنة ، فهو يكبر أبا حنيفة بنحو عشر سنوات ، إذ قد ولد سنة ٧٠ .

٦٤ - ولم يكن اتصال أبى حنيفة العلوى مقصوداً على رجال الجماعة ، وأئمة آل البيت ، بل يقول كتاب المناقب إنه أخذ عن بعض ذوى الأهواء ، وذكروا بعضهم على أنه من شيوخته ، فذكروا جابر بن يزيد الجعفى من شيوخته ، وهو من غلاة الشيعة ، الذين أخذوا بمبدأ رجعة النبى ﷺ ، وبرجعة على رضى الله عنه والأئمة ، ولقد ذكر ابن البزازى فى مناقب أبى حنيفة أن يزيد أبا هذا من أتباع عبد الله بن سبأ ، ولمكنى أستبعد أن يكون هو كذلك ، وأرجح أن يكون من الشيعة غير السبئية ، لأن السبئية يقولون بأن علياً إله أو قريب من إله . وعلى كفرهم ، وما كان لأبى حنيفة أن يأخذ علم الإسلام عن كفار ، وإذا كان قد قال برجعة على

رضى الله عنه ، ووافق السبئيين في ذلك ، فقد وافق في هذا أيضاً الكيسانية ،
فالأقرب أن يكون منهم .

ويظهر أن أبا حنيفة قد دارسه بعض العقليات ، مع اعتقاده أنه منحرف
في فهمه ، قد استولى عليه هوى معين ، ولذا كان يقول فيه : جابر الجعفي أفسد
نفسه بالهوى الذى أظهره ؛ وليس عندي في الكوفة في باب أكبر منه ، (١) .
ولم يبين أبو حنيفة أى باب من أبواب العلم كان فيه جعفر هذا مستبحراً ، ولم يكن
فيه أكبر منه ، ولعله باب من أبواب التخريج ، أو الأمور العقلية .

ولقد كان هو يذاكره ؛ وينهى أصحابه عن مجالسته ؛ وكأنه كان يخشى عليهم
فتنة عقله . وقوة تفكيره أن يؤخذوا بها ؛ فينحرفوا معه في أهوائه . ونحله ؛
وكان يصفه بالكذب . فقد جاء في ميزان الاعتدال : « قال أبو يحيى الحماني :
سمعت أبا حنيفة يقول ما رأيت فيمن رأيت أفضل من عطاء ، ولا أكذب من
جابر الجعفي ، (٢) .

وترى من هذا أنه كان يتلقى العلم من كل من كانت له قوة في ناحية من نواحيه ؛
وإن انحرف في بعض تفكيره . يأخذ منه موضع نفعه . ويتجنب موضع ضره ،
يميز طيبه من خبيثه ، فيجنى طيبه ، ويلفظ خبيثه ، يأخذ العلم من كل وعاء ،
ولا يهمه حامل الوعاء ، بل لا يهمه نفس الوعاء ، فأخذ ما فيه من خير ، (ولى) كان
فيه بعض الدنس ، ما دام الدنس لا يمنع من استساعة العلم نقياً سليماً .

والانتقاء بهذا الشكل لا يستطيعه إلا أقوياء العقول . الذين علا أفق
تفكيرهم ، ولم تستورهم فكرة معينة ، تمنعه من تعرف الخير في غيرها ، وأبو حنيفة
في هذا كان وحيد عصره .

لقد كان العلماء في عصره أحد رجلين : رجل يقتصر على فقه الإسلام لا يعدوه ،
ولا يتجاوز أقطاره . وإن اتسع أفقه نفي التخريج والرأى . ورجل قد أخذ يدرس

(١) المناقب للسكى ٢ ص ٨٨ .

(٢) هامش للمناقب للسكى ١ ص ٤٢ .

العقائد ويتفلسف في فهمها وتؤديه الفلسفة في غير علم بلب الدين ومراميه إلى الانحراف عن أغراضه ومعانيه أحياناً ، ولم يكن ثمة من يجمع بين الدراسات الفقهية المحكمة العميقة ، والدراسات العقلية التي حكمها الدين ، وسيرها في طريق لاغلو فيه ، ولا شطط ، ولا انحراف عن المقصد الاسمي ، فسلك أبو حنيفة ذلك المسلك الوسط الذي لم يسلكه سواه ، وبلغ فيه الشأو والغاية ، ولذلك طنب العلم من كل أبوابه ، وسلك فيه كل مسالكه ، واتجه إلى كل غاية ، بعقل مسيطر قويم ، ودين قوى متين ، ونفس لوامة فاقدة فاحصة . ولقد كان يحس بأن تلاميذه لا يطبقون كل ذلك ، فكان ينهام عن الخوض في غير الفقه ، وعن أن يتلقوا عن غير الفقهاء ، وقد رأيت فيما مضى ، كيف نهى ولده حماداً عن الخوض في علم الكلام ، وهو فيه العالم المبرز .

٣ — دراساته الخاصة وتجاريه

٦٥ — حياة الشخص الخاصة ، وما يكتنفها من أحوال وشئون ، وما يتصل بها من دراسات حرة لا يعتمد فيها على شخص ، وما يعرّكه به التجارب ، آثار في علمه ، وتوجيهه ، وإرهاق فكره أو إضعافه ، وقد كانت حياة أبي حنيفة ودراساته وتجاريه ، تتجه به نحو تكوين فقيه العراق الأول .

(أ) فهو أولاً نشأ في بيت من بيوت التجار ، ثم لم ينقطع طوال حياته عن التجارة ، وإن كان قد أناب عنه من يلزم عمله ويزاول التجارة ، وبهذا كان عليماً بالصفق في الأسواق وأحوال البياعات ، وبالعرف التجاري . وفي الجملة كانت تجاريه في السوق هادية له مرشدة تجعله يتكلم في معاملات الناس وأحكامها كلام الخبير الفاهم ، ولعله من أجل ذلك جعل للعرف مكاناً في تخریجه الفقهي ، إذا لم يكن كتاب ولا سنة كما سنبين إن شاء الله تعالى . ولعل تلك الخبرة هي التي جعلته يحسن التخریج بالاستحسان عندما يكون في القياس منافاة للمصلحة أو العدالة ، أو العرف ، ولقد قال محمد بن الحسن تلميذه . « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس ، فينتصفون منه ، ويعارضونه حتى إذا قال أستحسن لم يلحقه أحد منهم ، لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل فيذعنون جميعاً ويسلمون له ،

وما ذاك إلا لإدراكه لدقيق المسائل ، وصلتها بالناس ومعاملاتهم وأغراضهم فإن استحسن ، فإنما يأخذ مادته من دراساته لأحوالهم مع دراسات أصول الشرع الشريف ومصادره .

(ب) وكان أبو حنيفة كثير ، الرحلة ، فقد حج كما يقول الرواة نحو خمس وخمسين سنة ، وهو عدد يدل على الكثرة ، ولا يخلوا من مبالغة ، وكان في حجه يدارس ويذاكر ، ويروي ويفتي ، فهو في مكة يلتقي بعطاء بن أبي رباح ، وفي أول مرة التقى به يسأله عطاء : من أين أنت ؟ فيقول من أهل الكوفة ، فيقول له عطاء من أهل القرية الذين فرقوا دينهم شعباً ، فيقول له نعم ، فيسأله عطاء : فمن أي

الأصناف أنت ؟ فيقول له بمن لا يسب السلف ويؤمن بالقدر ، ولا يكفر أحداً بذنب ، فقال له عطاء : عرفت فالزم .

وهو في حجه يذهب إلى مالك ويذاكره الفقه ، ويلتقي بالأوزاعي ويذاكره . وهكذا كانت رحلاته في الحج علمية يعرف منها مواطن الوحي ، وأماكن الرسالة ، ومشاهد الرسول ، وبذلك يحيط خبراً بمعاني الآثار ، ودقائق الأخبار ، ويكون كمن شاهد وعان .

يعرض في رحلاته فتاويه ، ويستمع إلى نقدها ، فينحصها ، ويعرف مواضع ضعفها ، هذا إلى ما تفيده الرحلات نفسها من فتق للذهن ، ومعرفة بالبلدان المختلفة ، فيحسن التفريع في المسائل الفقهية ، ويحكم تصورها ، والإمام بأحكامها .

(ح) وكان أبو حنيفة رجلاً نظاراً أغرم بالجدل والمناظرة منذ شب في طلب العلم . وقد كان ينتقل إلى البصرة موطن الفرق الإسلامية ، ويجادل رؤوسها ، وينازلهم في آرائهم ، حتى لقد يروى أنه جادل نحو اثنتين وعشرين فرقة ، ثم جادل وهو كبير دفاعاً عن الإسلام ، ولقد روى أنه جادل الدهرية مرة ، فقال لهم بوجههم إلى ضرورة الإيمان بمنشئ العالم : « ما تقولون في رجل يقول لكم : إني رأيت سفينة مشحونة ، مملوءة بالأمثلة والأحمال ، قد احتوشتها في لجة البحر أمواج متلاطمة ، ورياح مختلفة ، وهي من بينها تجرى مستوية ليس فيها ملاح يجريها ويقودها ، ولا متعهد يدفعها ويسوقها . هل يجوز ذلك في العقل ؟ فقالوا : لا . هذا شيء لا يقبله العقل ، ولا يجيزه الوهم ، فقال أبو حنيفة رحمه الله : فيا سبحان الله ، إذا لم يحز في العقل وجود سفينة مستوية من غير متعهد ولا بحر ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها . وتغير أمورها وأعمالها . وسعة أطرافها . وتباين أكتافها من غير صانع وحافظ ومحدث لها ، (١) .

ومجادلته في العقائد أزهقت تفكيره ، وعمقت مداركه ، ثم كانت مناظراته في الفقه في كل مكان في رحلاته ، ففي مكة والمدينة ، وسائر ربوع الحجاز كانت تعقد

(١) المناقب للسكي ج ١ ص ١٧٨ .

المناظرات ، وتقام سوق الفقه ، كل يدلى بنظره وحجته ، فكان بهذا يطلع على أحاديث لم يكن يعرفها من قبل ، وأوجه للقياس عساه لم يكن قد تنبه إليها ، وفتاوى للصحابة لم يكن قد اطلع عليها ، وقد رأيت فيما أسلفنا من قول أنه كان يفتى بعدم جواز الأمان من العبد ، حتى نهيه مناظره إلى أمر عمر رضى الله عنه بجواز أمانه ، فأفتى بالجواز ، ورجع عن رأيه .

(د) وطريقة أبو حنيفة في درسه تشبه أن تكون دراسة له لا إلقاء للدروس على تلاميذ ، فالمسألة من المسائل تعرض له ، فيلقنها على تلاميذ ، ويتجادل معهم في حكمها ، وكل يدلى برأيه ، وقد ينتصفون منه في المقاييس ، كما روى عن الإمام محمد ، ويعارضونه في اجتهاده ، وقد يتصايحون ، حتى يعلو ضجيجهم كما نقلنا فيما مضى عن مسعر بن كدام ، وبعد أن يقلبوا النظر من كل نواحيه يدلى هو بالرأى الذى تنتجه هذه الدراسة ، ويكون صفوها ، فيقر الجميع به ، ويرضونه ، والدراسة على هذا النحو هي تثقيف للعلم والمتعلم معاً ، وفائدتها للعلم لا تقل عن فائدتها للتلميذ ، وإن استمرار أبي حنيفة على ذلك النحو من الدرس جعله طالباً للعلم إلى أن مات ، فكان عليه في نمو متواصل وفكره في تقدم مستمر .

وكان إذا عرض له الحديث تعرف أوجه العلة للأحكام التى يشتمل عليها ، وناقشهم ثم يفرع من المسائل ما يراه متفقاً مع الأصل فى العلة ، ويعد ذلك هو الفقه ، حتى كان يقول : « مثل من يطلب الحديث ولا يتفقته ، مثل الصيد لا يجمع الأدوية ولا يدرى لآى داء هي ، حتى يجيء الطبيب ، هكذا طالب الحديث لا يعرف وجه حديثه ، حتى يجيء الفقيه » (١) .

وترى من هذا أنه كان يجعل من تلاميذه مناظرين ، لا متلقين ، متوقفين حتى يقول ، وكان يتعهدهم بثلاثة أمور :

(أجدها) أن يراسيهم بماله ، ويعينهم على نوائب الدهر ، حتى إنه كان يزوج من يكون فى حاجة إلى الزواج ، وليست عنده مثنوته ، ويرسل إلى كل تلميذ

قدر حاجته ، ولقد قال شريك فيه : كان يغنى من يعلِّه ، وينفق عليه وعلى عياله ، فإذا تعلم قال : لقد وصلت إلى الغنى الأكبر بمعرفة الحلال والحرام^(١) .

(ثانيها) أنه ينظر إلى نفوسهم ، فيتعهدوا بالرعاية ، فإذا وجد في أحدهم إحساساً بالعلم يمازجه غرور أزال عنه دَرَن الغرور ببعض الاختبارات ، يثبت بها أنه ما زال في حاجة إلى فضل من المعرفة يأخذها عن غيره .

يروى أن أبا يوسف تلميذه وصاحبه قد أحس من نفسه بأنه قد آن له أن يعقد مجلساً يستقل فيه بالدرس ، فقال أبو حنيفة لبعض من عنده إذهب إلى مجلس يعقوب (أبي يوسف) وقل له : « ما تقول في قصار دفع إليه رجل ثوباً ليقصره بدرهمين ، ثم طلب ثوبه ، فأنكره القصار ، ثم عاد ، وطلبه ، فدفعه له مقصوراً له أجره ، فإن قال : نعم ، فقل أخطأت ، وإن قال : لا ، فقل له أخطأت ، فصار الرجل إليه ، فسأله فقال نعم له أجره ، فقال أخطأت : فنظر ساعة ، ثم قال : لا ، فقال أخطأت ، فقال من ساعته لأبي حنيفة فقال له ما جاء بك إلا مسألة القصار ، قال أجل . . علمني قال : إن كان قصره بعد ما غصبه فلا أجره له ، لأنه إنما قصره لنفسه ، وإن كان قبل غصبه ، فله الأجره ، لأنه قصره لصاحبه ،^(٢) .

ولعل ذلك كان أمراً ضرورياً للمسلك الذي كان يسلكه في حلقة درسه ، فإن رفعة تلاميذه إلى مرتبته يجادلهم ، وينتصفون منه ، قد يدفع بعضهم إلى الغرور ، فيحتاج من يكون موشكاً أن يدلى نفسه بغرورها إلى من يرشده إلى مواطن نقصه ، وحاجته إلى التكميل ، وينبهه إلى أنه لم يوث من العلم إلا قليلاً .

(ثالثها) أنه كان يتعهدهم بالنصيحة خصوصاً لمن كان منهم على أهبة افتراق ، أو من كان يتوقع له شأناً من الشأن ، وارجع إلى المناقب للمكي وابن البرازي تجد فيهما الشيء الكثير من الوصايا المحكمة الرائعة ، كوصيته ليوسف بن خالد السهقي ، ووصيته لنوح ابن أبي مريم الجامع ، ووصيته لأبي يوسف رضى الله عنه ، وغيرها . وفي الجملة لقد جعل أبو حنيفة من تلاميذه نظراء وأصدقاء ، وأعظام كل نفسه . حتى لقد كان يقول لهم : « أتم مسار قلبي وجلأ حزني » .

(١) الخيرات الحسان ص ٤١ ، ٤٢ . (٢) الخيرات الحسان .

٤- عصر أبي حنيفة

٦٦ - ولد أبو حنيفة سنة ٨٠ هـ في خلافة عبد الملك بن مروان الأموي ، وعاش إلى سنة ١٥٠ هـ ، وأدرك عهد العباسيين ، فهو أدرك العهد الأموي في عنفوانه وقوته ، ثم في تحدره وانحوائه ، وأدرك الدولة العباسية في نشأتها قوية ظافرة ناهضة عنيفة مسيطرة .

والقارىء يجد أنه أدرك من العصر الأموي أكثر مما أدرك من العصر العباسي ، فقد عاش في العصر الأموي اثنتين وخمسين سنة ، وهي السن التي تربي فيها ، وبلغ أشده . ثم بلغ أوجه العلي ، ونضجه الفكري الكامل ، ولم يدرك من العصر العباسي إلا ثمانى عشر سنة ، وفي هذه السن يغلب على الشخص ألا يأخذ من الجديد ، إذ استقامت عاداته الفكرية . ومناهجه العلمية . وصار ينتج الكثير ، ولا يأخذ إلا القليل ، ولا يصح أن نقول لا يأخذ مطلقاً ، لأن العقل البشرى طلعة ، يتطلع إلى علم ما لم يعلم ، وتعرف ما مجهل دائماً ، وخصوصاً عقول العلماء المخلصين ، فإنهم يطلبون المزيد دائماً ، وإن كانوا في كهولتهم يعطون الكثير ، ويأخذون القليل ، ويؤثرون أكثر مما يتأثرون .

وعلى ذلك يجب أن نتصور أن ما أخذه أبو حنيفة من عصره كان أكثره من الأموي ، وأقله من العباسي .

٦٧ - وفي الحق إن الفرقة بين آخر العصر الأموي ، وصدر العصر العباسي ، وهو الذي عاش فيه أبو حنيفة ، ليست كبيرة من ناحية الروح العلي ، وخصوصاً الجانب الديني منه ، وذلك لأن الدور الذي كان في العصر العباسي ، إنما هو نمو لما كان في آخر العصر الأموي ، وهو نتائج ، مقدماتها كانت قبله ، وجزء من الطريق الذي كان ابتداءه هنالك ، فمثل العصور من ناحية روحها العلي والاجتماعي ، كمثل الأنهار المتصلة تسير المياه فيها متدافعة متلاحقة ، لا تختلف كثيراً في ألوانها وطعمها إلا بمقدار قليل تأخذه من مجراها ؛ وليس لنزعة الدولة ولونها السياسي أثر إلا

بمقدار التنمية أو التعويق ، أو التوجيه ، والأصل ثابت ، يسير ببطء أو بسرعة على حسب ما تقدمه الدولة من معونه ، أو تثبيط ، وهو في سرعته وبطئه واصل إلى الغاية .

وإن الروح العلمى والاجتماعى الذى سيطر فى الدولة الأموية كان من عمل الجماعة لا من أعمال الدولة ، فالعلم قامت به تلك الجماعة الكريمة التى ورثت علم الصحابة ، ثم احتضنته فأزهر ، وأتى بأينع الثمرات .

وكان بجوارها هؤلاء الذين ورثوا حضارات الأمم التى غلبها المسلمون ، وعلومها ، فكانوا يزودون العربية ببعض علم هذه الأمم ، إما فيما يدلون به من آراء ، أو فى إرسال الفكر التى يترجمونها من اللسان الفارسى وغيره ، وقد ابتدأت الترجمة فى العصر الأموى ، وحسبك أن تعلم أن صاحب كليله ودمنة ، والأدب الصغير والأدب الكبير ، عاشوا أكثر حياتهم فى العصر الأموى ، فإذا وجدنا العلم الدينى ينمو فى العصر العباسى ، والترجمة تذيب وتنتشر وتكثر وتمده بالعون ، فإنما ذلك من زيادة المقدار ، وحسن التوجيه ، وتنويعه ، لا من الإنشاء والابتداء .

٦٨ — وإذا كان أبو حنيفة عاش فى العصرين كما علمت ، وجب علينا أن نشير إشارة موجزة إلى الحياة السياسية فى العصرين الأموى والعباسى ، ثم الحياة الاجتماعية والعلمية وامتدادها فى صدر العصر العباسى الأول ، ثم المسائل التى كانت تشغل الفكر الإسلامى ، مما يتصل بالعقيدة ، أو السياسة ، أو الفقه .

٦٩ — ولنبدأ بالناحية السياسية ، وهنا نجد الظاهرة الأولى فى قيام الدولة الأموية ، فإنها قامت بعد سلطان الخلفاء الأربعة ، وقد كان الخليفة يختار من بين الممتازين من المسلمين ، بترشيح من الخليفة الذى يسبقه ، كما كان الأمر فى خلافة عمر ، أو من غير ترشيح كما كان الأمر فى خلافة أبى بكر وعلى ، أو بأمر وسط بينهما كما كان الأمر فى اختيار عثمان رضى الله عنه ، فلما جاءت الدولة الأموية صارت الخلافة ملكاً عضوياً ، وإذا كان مؤسس هذه الدولة قد ارتضته طائفة كبيرة من المسلمين ، خليفة ، فبقية من حملوا ذلك الاسم من بعده ، لم يكن من حقهم

أن يحسبوا أنهم ولوا أمر المسلمين باختيار حر من جماهير المسلمين ، ولذلك كانت الاضطرابات ، والاتقاضات تتخلل عصور الدولة الأموية ، فإن سكنت في الظاهر ، والقلوب تغلي بنيران الحقد ، ولم يكن كثير من منهم تمنعهم حريجة دينية من إنزال الأذى ببعض من لهم مكانة بين المسلمين ، فيزيد بن معاوية ينتقض عليه أبناء الأنصار ، فيبيع مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم للجند يعيشون فيها فساداً من غير رادع من دين ، ولا مراعاة لحرمة ويرفض بيعته الحسين بن علي سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنها تخالف أصول الحكم في الإسلام ، ويخرج عليه حاملاً سيفه ، فيقتله أعوان يزيد قتلة فاجرة ، ويذهب دمه عبيطاً من غير أن يراعى حرمة قرابة أو دين ، وتؤخذ أخواته ، بنات علي من فاطمة سباياً أو شبه سباياً إلى يزيد ، ثم يتوالى في آخر الدولة الأموية خروج العلويين الفاطميين ، ويتوالى القتل الفاجر فيهم ، فيقتل زيد بن علي ويقتل يحيى ابنه ، ويقتل عبد الله بن يحيى ، ولم يكن ذلك فقط ما تحدى به الأمويون النفوس المحبة لآل البيت ، بل كان لعن علي بن أبي طالب أمراً لازماً على المنابر ، كأنه سنة متبعة ، وهي بدعة آثمة ابتدعها معاوية بن أبي سفيان ، واستنكرها عليه المسلمين ، حتى لقد أرسلت إليه أم المؤمنين زوج رسول الله ﷺ أم سلمة كتاباً تقول فيه : « إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم ، وذلك أنكم تلعنون علي بن أبي طالب ، ومن أحبه ، وأشبهه . أن الله أحبه ورسوله ، واستمر لعن علي المنابر ، حتى أبطله عادل الأمويين عمر بن عبد العزيز . »

٧٠ — ولقد كان في الأمويين نزعة عربية شديدة ، وقد أحيوا بها شيئاً كثيراً من تراث العرب قبل الإسلام ، وهذا التراث قد يكون فيه المحمود الذي لا يذم ، ولكنهم غلوا غلوا شديداً وصلوا به إلى درجة التعصب على غير العرب ، وهضم حقوقهم ، وهم في الشرع سواء مع سائر المسلمين ، فإن الناس جميعاً سواء في الإسلام ، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى ؛ ولكن أوقع الأمويون بالموالي ظلماً شديداً ، حتى لقد حرموهم حقوقهم في غنائم الجيش إذا غزوا ، وخالفوا بذلك شرعة الله

التي شرعها في الغنائم ، ولذلك أسهم الموالي في الانتفاض على الأمويين ، ولم يقرروا لهم بحكم طائعين .

فكانت البلاد الإسلامية بسبب ما نزل تموج بالفتن، وتموج بالشر، إن سكنت في الظاهر فسكون النار المتأججة تحت الرماد . فلقد أتى حين من الدهر لم تقم فتن، ولكن كان التدبير الخفي ، والمؤامرة المستترة ، للانتفاض بشكل أحكم ، وليذهبوا بهذه الدولة ، فكان التدبير والدعوة للخلافة العباسية ، فقد استمر يتسكون في خلايا السكون . حتى كان ما كان من قيام العباسيين . وإتيان الدولة الأموية من قواعدها .

٧١ — هذا هو حكم الأمويين في جملة ، لا في تفصيله . وفي نواحيه التي أثارت الجماهير ، وقد يكون له نواحي خير محمد ، ولا تدم . وقد رأى أبو حنيفة عندما رأت عليه الدنيا حكم الأمويين في أقسى مظاهره ، وأعنف صوره ، أي حكم الحجاج بن يوسف الثقفي الطاغية الأموي ، فإن الحجاج قد مات ، وأبو حنيفة في نحو الخامسة عشرة ، وهي سن تدرك وتفهم ، وقد رأى بذلك الحكم الأموي في أعنف أشكاله ، وأقصى مظاهره ، ولا شك أن لذلك أثره في نفس ذلك الفتي المولى ، وفي تقديره لحكم هذه الدولة ، ولقد كان ذلك التقدير ينمو ويكبر كلما كبر ، ورأى ما يرتكبون مع عترة الرسول ، حتى كان منهم له ما كان من اضطهاده بالسجن والتعذيب ، ولم ينجه إلا الفرار ، وأن يأوى إلى بيت الله الحرام . فلما كانت الدولة العباسية أمن من بعد خوف ، ورجا أن تكون يدها أرحم . لأن رحمها أقرب ، ولأنها جاءت بعد الشدة والكوارث ، ولقد بايع أبا العباس السفاح سمحاً مختاراً ، وكان لسان الفقهاء الناطق ، كما أسلفنا في بيان حياته، ولكن ما إن جاء عصر أبي جعفر ، وقد أخذ يدعم الدولة بدعائم فيها عنف وحزم ، لا رفق فيها ولا هوادة . وسام العترة النبوية الأذى . فألقى بشيوخها في غيابات السجن ، وصارت دماء العلويين تراق في غير حرج — رأى في حكم المنصور امتداداً لحكم الأمويين ، وإن تغير الاسم ، وتغيرت البطانة . فكان بينهما ما ذكرنا

وانتهى الأمر بالأذى الذى نزل بأبي حنيفة رضى الله عنه ، وقارن وفاته .
 ٧٢ — لقد عاش أبو حنيفة بالعراق ، فكان به مولده ومنشؤه ومقامه
 ومدرسته ، ومدن العراق فى آخر العصر الأموى وصدر العصر العباسى كانت تموج
 بعناصر مختلفة من فرس ، وروم ، وهنود مع العرب ؛ وإن المجتمع الذى يكون على
 هذه الشاكلة تكثر فيه الأحداث الاجتماعية ؛ إذ تبدو فيه مظاهر مختلفة من تفاعل
 تلك الخصائص ، ولكل حادثة حكمها من الشرع . فإن الشريعة الإسلامية شريعة
 عامة تحكم بالإباحة والمنع فى كل الأحداث . ومن شأن دراسة هذه الأحداث أن
 توسع عقل الفقيه ، وتفتق ذهنه إلى استخراج المسائل ، وتوسع فيه ناحية الفرض
 والتصور ، ووضع مقاييس ، لها بعض العموم لمجموع الفروع المتباينة .

٧٣ — ثم العراق مع هذه الميزة الاجتماعية التى امتاز بها ، له ميزة أخرى
 فكرية ، فقد كان موطن الفرق المختلفة ؛ والنحل المتباينة ؛ ففى ربوعه كان الشيعة
 معتدلمهم وغلاتهم ، وفيه كان المعتزلة ، وفيه كان الجهمية ، والقدرية ، والمرجئة ،
 وغيرهم ، فقيه بهذا حركة فكرية ، ويظهر أنه من قديم الزمان كان محلا للنزعات
 العقلية المتضاربة ، ولقد قال ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة فى صدد بيان السبب
 فى منشأ الفرق الغالية من الشيعة فى العراق ما نصه : « وما ينقدح لى فى الفرق بين
 هؤلاء القوم (الروافض) وبين الذين عاصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن
 هؤلاء من العراق ، وساكنى الكوفة ، وطينة العراق ما زالت تنبت أرباب
 الأهواء ، وأصحاب النحل العجيبة ، والمذاهب البديعة ، وأهل هذا الإقليم أهل
 بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد ، وشبه معترضة المذاهب ، وقد
 كان منهم فى أيام الأكاسرة مثل مائى ، وديصان ، ومزدك ، وغيرهم ، وليست
 طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان . »

وترى من هذا أن العراق كان مزدهم الآراء فى المعتقدات فى الإسلام وفى
 القديم ، وذلك لأنه كان يسكنه منذ القدم عدة طوائف من نحل مختلفة ،
 والمذاهب التى نشأت به فى القديم يبدو فيها اختلاط العقائد المتضاربة ، فالديسانية

والمناوئة ليست إلا مزجاً لثنويه المجوس بالمبادئ النصرانية ، وهكذا ترى فيه كثيراً مما ظهر من النحل المختلفة ، وفي استنباط ، عقيدة من عقيدتين ، أو عدة عقائد .
٧٤ — هذا هو العراق الذي عاش فيه أبو حنيفة ، ولقد كان في العصر الأموي .
وصدر العصر العباسي ، مستراداً لأفكار ومذاهب تدس بين المسلمين في الخفاء .
تتفسد عقيدتهم ، أو لتحيرهم في أمور دينهم ، وتلبس عليهم حقه السائع القويم بأمور يصعب على العقل ازدراؤها ، أولاً يعرف العقل البشري حقيقة كنهها ، مثل البحث في القضاء والقدر ، وإرادة الإنسان ، أهى حرة فيكون التكليف معقولا ، والجزاء مقبولا ، أم أن الإنسان ليس له إرادة حرة فيبحث عن حكمة التكليف وداعيته وغايته^(١) ، وكانت هذه المجادلات تثار بين المسلمين بتدبير خفي ،

(١) الكلام في مسألة القدر وحرية الإرادة الإنسانية قديم ، وظهر في العصور الإسلامية الأولى ، ولكنه لم يكن قوياً في عصر الراشدين ، ولم يكن يثير جدلاً بينهم ، ويروى أن عمر رضي الله عنه أتى بسارق ، فقال : لم سرقت : فقال رضي الله عنه : فأمربه ، فقطعت يده وضرب أسواطاً ، فقبل له في ذلك ، فقال القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله .
وقد زعم بعض الذين اشتروا في قتل عثمان أنهم ما قتلوه ، إنما قتله الله ، وحين حصبوه قال بعضهم له : الله هو الذي يرميك : فقال عثمان رضي الله عنه : كذبتُم لو رمانى الله ما أخطأني .
ولما جاء عهد علي رضي الله عنه وكثرت المناقشات حول الخلافة ، ثم حول تركب الذنب ، كانت المناقشة في أمر القدر ، وجاء في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : وقام شيخ لي على رضي الله عنه ، فقال أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام ، أكان بقضاء الله وقدره ، فقال علي : والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطننا ، ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره . فقال الشيخ : فعند الله أحاسب عناي ، ما أرى لي من الأجر شيئاً ، فقال أيها الشيخ ؛ لقد عظم الله أجركم في مسيركم ، وأنتم سائرون ، وفي منصرفكم وأتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالانكم مكرهين ، ولا مضطرين ، فقال الشيخ ، وكيف القضاء والقدر ساقانا ، فقال : ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرأ حتماً . لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والأمر والنهي ، ولم تأت لائحة من الله للذنب ، لا محدة للمحسن ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء أولى بالذم من المحسن ، تلك =

وترتيب محكم ليضطربوا في فهم دينهم ، وليجد خصوم الإسلام منفذاً ينالون منه ، وليستطيعوا أن يقيموا المحاجزات بين دينهم وتأثير الإسلام في المعتنقين له . . . ولقد كان ذلك الدس الخفي لتشكيك المسلمين ، وتفريق آرائهم وإثارة المنازعات الفكرية بينهم ، له مظاهره الواضحة التي لا يشك في دلالتها على أن أفكار غريبة عن الإسلام والمسلمين تزداع بينهم لتثير جدلهم : ووجدنا في كتاب العصر العباسي من يشير إلى تلك الأيدي الخفية ، فوجدنا الجاحظ في بعض رسائله يحصى بعض ما يذكره النصاري فيما بينهم ليشيروا بين المسلمين ، أفكاراً يجدون فيها حماية للمسيحية .

ولقد وجدنا في تاريخ بعض المسيحيين ، وهو يوحنا الدمشقي الذي كان في خدمة الأمويين إلى عهد هشام بن عبد الملك ما يدل على أنه كان يعلم المسلمين ما يجادلون به المسلمين في شأن دينهم ، وقد جاء في تراث الإسلام أنه كان يقول : « إذا سألك العربي ما تقول في المسيح فقل إنه كلمة الله ، ثم ليسأل النصراني المسلم بمسمى المسيح في القرآن ، وليرفض أن يتكلم بشيء ، حتى يجيب المسلم ، فإنه سيضطر إلى أن يقول : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله ، وكلمة ألقاها إلى مريم وروح منه » فإذا أجاب بذلك فأسأله عن كلمة الله وروحه مخلوقة ، أو غير مخلوقة ، فإن قال مخلوقة فليرد عليه بأن الله كان ، ولم تكن له كلمة ولا روح ، فإن

== مقالة عباد الأوثان ، وجنود الشيطان ، وشهود الزور أهل العمى عن الصواب ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ، إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً ، وكلف تيسيراً ، ولم يعص مغلوباً ولم يطلع كارهاً ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً : « ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار » فقال الشيخ ، فما القضاء والقدر اللذان ماسرنا لآلهما ، فقال : هو الأمر من الله والحكم ، ثم تلا قوله سبحانه : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » . فنهض الشيخ مسروراً ، وهو يقول :

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضواناً
أوضحت من ديتنا ما كان ملتبساً جزاك ربك عنا فيه إحساناً

قلت ذلك ، فسيفهم العربي ؛ لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين ، .
وترى من هذا أنه يبين مواضع الحججة في نظره ، وكيف يفهم العربي ، ثم
يجزمهم إلى مسألة قدم كلام الله تعالى ليدريء بها في دعواه ، وإن كانت لا تغنى
في الحق فتبلاً ، لأن إضافة الكلمة إلى الله ، وكون الروح من الله لا يدلان على
قدمهما لأن الكلمة التي يخلقها الله سبحانه ليست قديمة ، وكذلك الروح الذي يخلقه ،
وسمى عيسى بكلمة الله ، لأنه نشأ بمجرد كلمة الله كن فكان ؛ ومن غير توسط أب ،
وكذلك سمى روحاً ، لأن المادة الأولى للحي بمقتضى السنة العامة ، لم تكن طريقة
إيجاده ، والأشخاص يوصفون بأظهر أحوالهم .

ثم هو يلقيهم ما يغد نقداً لمبادئ الإسلام ، فيتكلم في تعداد الزوجات ، وفي
الطلاق ، وفي المحلل ، ثم يثير بينهم أكاذيب حول النبي صلى الله عليه وسلم ، فيخترع
قصة عشق النبي لزَيْنَب بنت جحش ، وهكذا ، ثم يذكر أن تقديس الحجر الأسود
كتقديس الصليب ، وهكذا .

ولا يكتفى بكل ذلك ، بل يدفع بالمجادلين ، ليجروا المسلمين إلى الخوض في
مسألة القدر ، وإرادة الإنسان وحرية هذه الإرادة وخيرها ^(١) ، ويقذف بالعقل
العربي في تيه من المجادلات ، ويثير بينهم طائفة من المشاكل الفكرية المعقدة ،
تضليلًا للمسلمين ، وإيقاعاً للفرقة بينهم ، وإثارة للأهواء والنحل ، وليتفرقوا شيعاً
وأحزاباً فكرية ، وكل ذلك من رجل احتضنه الملك الأموي ، ورباه، ورعى أباه .
٧٥ — ولقد كان بجوار ذلك الاحتكار الفكري ، حركة فكرية أخرى
ابتدأت في العصر الأموي ، ونمت وأنتأكلها في العصر العباسي ، تلك هي حركة
الاتصال بالفلسفة اليونانية ، فقد ابتدأت في عهد الأمويين فقد قال ابن خلسكان
فيه : « إن خالد بن يزيد بن معاوية ، كان من أعلم قريش بفنون العلم وله كلام
في صناعة الكيمياء والطب ، وكان بصيراً بهذين العلمين متقناً لهما ، وله رسائل
دالة على معرفته وبراعته ، وأخذ الصنعة عن رجل من الرهبان يقال له مريانس

الروى وله فيها ثلاث رسائل تضمنت إحداها ماجرى له مع مريانس المذكور ، وصورة تعليقه منه ، والرموز التي أشار إليها .

ولقد نمت ذلك الاتصال باتساع حركة الترجمة التي نقلت إرسال الفكر اليوناني والفارسي والهندي في العصر العباسي ، ولقد كان لذلك أثره في الفكر الإسلامي ، وكان تأثيره مختلف الأنواع ، على حسب قوة العقل والدين عند من نال من هذه الفلسفة ، فمن الناس من كانت له عقول مستقيمة ، وإيمان صادق ، فكانوا بقوة عقولهم وقوة إيمانهم يسيطرون على ما يرد إليهم من أفكار ، فتحضمها نفوسهم ويستفيدون منها نماء في تفكيرهم ومداركهم ، ورياضة في عقولهم ، ومنهم من لا تقوى نفوسهم على احتمالها ، فتضطرب عقولهم عند ورودها بين قديمها وجديدها ، فتكون في فوضى فكرية لا استقرار فيها ، ولذلك رأينا قوماً بعضهم شعراء ، وبعضهم كتاب ، وبعضهم ينتسبون للعلم ، قد غزتهم تلك الأفكار فلم تقو على هضمها عقولهم ، فاضطربوا وصاروا حائرين .

ولقد وجد بحوار هؤلاء زنادقة كانوا يعلنون آراء مفسدة للجماعة الإسلامية ، ويتناجون بأمور هادمة للإسلام ، ويدبرون الأمر كيداً لأهله وتهويناً لشأنه ، ومنهم من كانوا يريدون نقد الحكم الإسلامي ، وإحياء الحكم الفارسي القديم ، كما حدث من المقنع الخرساني ، الذي خرج على الدولة العباسية من بعد في عهد المهدي .

٨٦ — كانت الأمور السابقة كلها سبباً في حدوث منازعات فكرية ، والتحام بين آراء وعقائد متباينة مضطربة ؛ وإذا كان أبو حنيفة رضي الله عنه ، قد عاش في هذا العصر ، وفي العراق مكان ذلك التناحر الفكري ، فلا بد أنه خاض فيه ، وقد خاض فيه خوض المسلم الفاهم لدينه ؛ فدافع الأهواء المختلفة والنحل المتباينة ، وكان له في الكلام مع الفرق المختلفة رأى معلوم ومقام مشهود ، وتكون من مجموع ما أثر عنه — آراء حول العقيدة .

٧٧ — هذه هي المنازع الفكرية ، ونوع تأثيرها في ذلك الفقيه العظيم ، ولنتجه إلى ذكر كلمة عن هذا العصر من ناحية علوم الدين .

لقد كان العلم في صدر الإسلام ، الاتجاه فيه إلى التلق بالاستماع ، ولكن عندما انصرف طوائف من الناس للعلوم المختلفة يدرسونها ؛ ويذكرونها ، اتجه العلماء في آخر العصر الأموي إلى التدوين ، وأخذت العلوم الدينية والعربية تتميز ، وصار كل علم له علماء قد اختصوا به ، يتفنون فيه ، ويضبطون قواعده ، لذلك أخذ الفقهاء والمحدثون في تدوين الحديث والفقه في آخر العصر الأموي ، فقد كان فقهاء الحجاز يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر ، وعائشة ، وابن عباس ، ومن جاء بعدهم من كبار التابعين في المدينة ، وينظرون فيها ، ويستنبطون منها ، ويفرغون عليها ؛ كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود وقضايا علي وفتاواه وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة ، ثم يستخرجون منها ، ويستنبطون ، فلبا جاء العصر العباسي اتسعت آفاق التدوين في الحديث مرتباً ترتيباً فقهياً .

ولم يكن مقصوراً على هؤلاء ، فقد كان فقهاء الشيعة يدونون آراءهم ، وقد كشفت بعض الآثار في ميلانو فوجد مخطوط منسوب للإمام زيد الذي استشهد سنة ١٢٢ ، كما علمت ، وهو في الفقه ، وهو أصل كتاب المجموع المطبوع المتداول الذي ينسب إلى ذلك الإمام ، وسواء أصحت النسبة أم لم تصح ، فمن المؤكد أن الشيعة الزيدية في عصر أبي حنيفة كانت لها آراء معروفة لديه ؛ وقد عرف في بيان حياته أنه كان متصلاً بزید رضى الله عنه ، وكان متصلاً اتصالاً علمياً بجعفر الصادق ومحمد الباقر ، فهو كان بلا ريب على علم بفقه الزيدية ، وأئمة الإمامية الإثنا عشرية والإسماعيلية .

٧٨ — والعصر كان عصر مناظرات وجدل ، فمناظرات شديدة اللجب ، قوية

الأثر بين الفرق المختلفة ، وبين الشيعة والجماعة ، وبين الخوارج وغيرهم ، وبين أهل الأهواء جملة ، وبين المعتزلة ، والمدافعين عن الآراء الإسلامية ، والعقيدة السلمية القويمة ، يرحل العلماء لأجل هذه المناظرات ، وقد رأيت أن أبا حنيفة قد رحل إلى البصرة نحو اثنتين وعشرين مرة لأجل مناظرة الفرق الكثيرة المختلفة ، وكان بعض علماء البصرة يرحلون إلى الكوفة ليناضروا أهلها .

يتناظر مع الأوزاعي ومع مالك رضي الله عنهم في الحجاز ، وكانت مجادلات الفقهاء أخصب وأعم خيراً ، وأكثر إقتاجاً من مجادلات الفرق المختلفة .

ولقد وجد نوع من الجدل سببه التعصب البلد ، فعلماء البصرة يجادلون علماء من الكوفة ، ويتعصب كل لبلده راجياً بنصرته فخاره ، ودافعاً بالهزيمة عاره ، وكان ذلك أحياناً يجرى بين الممتازين المخلصين من العلماء ولنتقل لك نوعاً من هذا الصنف وإن كان خفيفاً .

فمنها ما كان في المحادثة التي كانت في أول لقاء بين يوسف بن خالد السمطي وأبو حنيفة ، وما هي ذي كما في مناقب ابن البرازي : « قال هلال بن يحيى الرأي ، سمعت يوسف ابن خالد السمطي يقول : كنت أختلف إلى عثمان البتي ، وكان يذهب مذهب الحسن المعتزلي ، وابن سيرين ، فأخذت من مذهبهم ، وناظرت عليها ، ثم استأذن للخروج إلى الكوفة لتلقى مشايخها ، والنظر في مذهبهم ، والاستماع عنهم ، فدلوني على سليمان الأعمش ، لأنه أقدمهم في الحديث ، وكانت معي مسائل في الحديث ، وكنت سألت عنها المحدثين ، فلم أجد أحداً يعرفها ، فذكرت ذلك في حلقة الأعمش فقال إيتوني به ، فمضيت إليه ، فقال : لعلك تقول . أهل البصرة أعلم من أهل الكوفة ، كلا ، ورب البيت الحرام ، ما ذاك كذلك ، وما أخرجت البصرة إلا قاصاً أو معبراً أو ناثماً ، والله لو لم يكن بالكوفة إلا رجل ليس من عربها ، ولكن من مواليها ، يعلم من المسائل ما لا يعلمه الحسن ، ولا ابن سيرين ، ولا قتادة ولا البتي ، ولا غيرهم ، وغضب عليّ غضباً شديداً ، حتى خفت أن يضربني بعصاه ، ثم قال لبعض من حضره : إذهب به إلى مجلس النعمان ، فوالله لو رأي أصحابه لعلم أنه لو قام أهل الموقف لأوسعهم جواباً ، ودخل في قلبي من الرعب ما الله تعالى به عالم ، فقام الرجل ، واتبعته ، فلما خرج من المسجد ، قال : النعمان يكون في بني حرام ، فسل عنه ، فإنه بهذا المسائل أعلم ، ولي شغل لا يمكن لي المصير إليه فخرجت أسأل عنه قبيلة بعد قبيلة ، حتى أتيت بني حرام في آخر القبائل ، وقد دخل وقت العصر ، فإذا بكمل قد أقبل ، حسن الوجه حسن الثياب

وخلفه غلام أشبه الناس به ، فلما دنا سلم ، ثم صعد المئذنة ، فأذن أذاناً حسناً ، فتوسمت فيه أنه النعمان ، ثم نزل فصلى ركعتين خفيفتين تامتين أشبه بصلاة الحسن وابن سيرين ، واجتمع نفر من أصحابه ، وتقدم فأقام وصلى بهم صلاة أهل البصرة فلما سلم استند إلى المحراب ، وأقبل بوجهه إلى الناس ، فحياهم ، ثم سأل كل واحد من أصحابه عن حاله فلما انتهى إلى قال : كأنك غريب من أهل البصرة ، وقد نهيت عن مجالستنا !! قلت نعم ، قال فما اسمك ؟ فأخبرته بإسمي ونسبي ، ثم سأل عن كنييتي ، فأخبرته ، فقال : أكنت من المختلفين إلى البتي ؟ قلت نعم ، قال : لو أدركني لترك كثيراً من قوله ، ثم قال : هات ما معك ، وابدأ قبل أصحابك ، فإن بك وحشة مغربة ، وحق لمثلك من المتفهمة ، التقدم ، ولكل داخل دهشة ، ولكل قادم حاجة فسأله عن المسائل التي كانت مشكلة عليّ ، فأجابني ، فحكيت ما جرى بيني وبين الأعمش فقال حفظك الله يا أبا محمد ، يجب أن ينوه باسم بلده . . .

ولئن كان الحسن وابن سيرين فاضلين ، كان كل منهما يتكلم في الآخر بما يصدق قول الأعمش ، كان ابن سيرين يعرض بالحسن المعتزلي ، ويقول : يأخذ الجوائز من السلطان ، ويروي المحالات ، ويقول بالهوى ، ويقول بالقدر ، كأنه إله الأرض يتفرد بالفعل دون ربه ، فلم يزل يقول ذلك حتى قام خالد الحذاء يوماً من مجلسه ، وقال : مهلاً يا ابن سيرين ، كم تقول في هذا الرجل ، قد استتبته عن القدر عام حجة ، فتاب ، ويتوب الله على من تاب ، وقال عليه السلام : لا تعيروا أحداً بما كان من الكفر ، فإن الإسلام يهدم ما قبله من الشرك ، ثم ما أعجب ما قال خالد ، وهذا محمد بن واسع قتادة ، وثابت البناني ، ومالك بن دينار ، وهشام بن حسان ، وأيوب ، وسعيد بن عروبة ، وغيرهم يذكرون أن الحسن لم يتب عن القدر ، حتى مات ، وهذا عمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء ، وغيلان بن جرير ، ويونس بن بشير يدعون الناس إلى مذهب الحسن : هلم أهل البصرة جراً على هذا المذهب . وكان الحسن يعرض بابن سيرين ، ويقول : يتوضأ بالقربة ، ويعتسل بالراوية صباحاً دليلاً ، تعذيباً لنفسه وخلافاً لسنة نبيه عليه السلام ، يعبر الرؤيا

كأنه من آل يعقوب عليه السلام ، فدع عنك أيها الرجل هذا ، وهلم فيما قصدت إليه ، وتعلم ما لا يسعك جهله ، إن الأمم قبلكم ما اجتمعت ولا تجتمع أبداً ، والله تعالى يقول : « ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم » ، ولو لا ما جرت به المقادير ، واختلفت الطبائع ما اختلفت ، ولكن كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً . . . ثم سكت ، فقلت : ما تقول : فيما اختلفوا فيه من القدر ؟ قال أهل البصرة وأهل الكوفة اختلفوا في القدر على ما علمت ، وكبر عمرو عن الطوق ، وهذه مسألة قد استصعبت على الناس ، فأني يطبقونها !! هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، لم يفتح إلا بمن خبر من الله ، يأتي بما عنده ، ويأتي ببينة وبرهان ، وقد فات ذلك ، والذي نقول قولاً متوسطاً بين القولين . لا جبر ولا تفويض ولا تسليط ، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يعلمون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألهم عما لم يعملوا ، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله أعلم بما نحن فيه ، والصواب الذي عنده ، ونحن مجتهدون ، وكل مجتهد مصيب ، إلا أنه لم يكلفهم الاجتهاد فيما ليس لهم به علم ، والله ولي كل نجوى ، وإليه رغبة كل راغب ، وفقنا الله تعالى وإياك لما يحب ويرضى ، (١) .

٧٩ - هذه مقالة أبي حنيفة ليوسف بن خالد السمتي ، وقصة التقائه به ، وقد نقلناها لك مع طولها ، لأنها تكشف عما كان يجري من التعصب العلى للبلاد ، فأهل البصرة يتعصبون لعلمها وعلمائها ، وكذلك أهل الكوفة متعصبون كذلك ، ولعل ذلك يكشف بعض الأسباب في حدة الجدل بين أهل الحجاز وأهل العراق فلم يكن السبب هو اختلاف المنهج الفكري فقط ، بل كان التعصب الأقليمي مضافاً إليه ، يزيد وأواراً .

وهي تكشف أيضاً عن الاختلاف بين العلماء ، وحدة النقد بينهم أحياناً . فهذان من اثنان من التابعين هما : الحسن ، وابن سيرين ، ومكانتهما من عالم هذا الدين

(١) راجع المناقب لابن البرازي ج ١ ص ٨٥ وما يليها .

مكائنتهما ، قد اختلفت مناهجهما ، وتناول كل واحد منهما طريقة الآخر بالنقد المرقى ، مستهجنأ إياه .

وهى تكشف عن كثرة الاختلاف فى المسائل الشائكة ، مما يؤدى إلى أن يخرج كل شخص مخالفه ، ثم هى تكشف أخيراً عن عظم إدراك أبى حنيفة لروح عصره ومدارك علمائه ، وفهمه لنفوسهم ، واتجاهات تفكيرهم ، محتفظاً باستقلال فكره ، محكماً عقله فى آرائهم ، فاحصاً لها فحص الخبير المستمكن ، والمفكر المستدرى ، لا يهيم بعقله فى متاهات يضل فيها ، ولا يعمل عقله فيما لا يكون فى طوقه ، ولا يجهد فيه ما هو فوق مدارك الفكر الإنسانى ، ويعد مسألة القدر من المسائل التى ضل مفتاحها .

٨٠ - هذه هى الاتجاهات الاجتماعية والفكرية فى عصر أبى حنيفة ، وهذا بيان عام لها ، ولقد نكتفى بهذا العموم فى بعضها ، وبعضها يحتاج إلى تخصيص بذكر مجمل لها ، وهى المسائل التى كانت تمس شخصيته الفكرية ، سواء فى ذلك ما يتعلق بمذهبه فى علم الكلام ، وما يتعلق باجتهاده الفقهى الذى أذاع فكره . ومن هذه المسائل مسألة الرأى والحديث التى كانت مشار الجدل بين فقهاء العصر ، وفيها كان اختلاف مناهجهم ، والثانية فتوى الصحابى والتابعى . ثم نتكلم بإيجاز فى الفرق الدينية والسياسية ، لأن أبى حنيفة خاض فيها خاضت فيه هذه الفرق ، وكان له رأى فى كثير مما تصدت له .

السنة والرأى

٨١ - لقد وجد من لدن وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى عصر الشافعى جماعة من الفقهاء اشتهروا بالرأى ، وجماعة اشتهروا بالرواية ، فكان من فقهاء الصحابة من اشتهر بالرأى وجماعة منهم اشتهروا بالحديث وروايته ، وكذلك التابعون وتابعوهم ، ثم الأئمة المجتهدون أبو حنيفة ، ومالك ، وفقهاء الامصار ، منهم من اشتهر بالرأى ، ومنهم من اشتهر بالحديث ، ولينين ذلك بعض التبيين متوخين الإيجاز .

يقول الشهرستاني فى الملل والنحل : « إن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات بما لا يقبل الحصر والعدد ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد فى كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك أيضاً ، والنصوص إذا كانت متناهية ، والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى عِلْم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار ، حتى يكون بصدور كل حادثة اجتهاد ، ومن أجل ذلك كان الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أمام حوادث لا تنهى ، ولا تحصر ، وبين أيديهم كتاب الله ، والمعروف من سنن رسول الله ﷺ ، فلبثوا إلى الكتاب يعرضون عليه ما جد من حوادث ، فإن وجدوا حكماً صريحاً حكموا به ، وإن لم يجدوا فى الكتاب الحكم واضحاً اتجهوا إلى المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واستشاروا ذاكرات أصحابه ليعلموا حكم النبي صلى الله عليه وسلم فى أمثال قضاياهم ، فإن لم يكن بينهم من يحفظ حديثاً اجتهدوا آراءهم ، ومثلهم فى ذلك مثل القاضى المقيد بنصوص قانون إذا لم يجد فى النص ما يحكم به فى قضية بين يديه طبق ما يراه عدلاً وإنصافاً .

هكذا كانوا يسرون ، يعرضون القضية على الكتاب ثم على السنة ، وإلا فالرأى ، ولقد جاء فى كتاب عمر لابى موسى الأشعري : « الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنة ، اعرف الأشباه والأمثال ، وقس الأمور عند ذلك » .

٨٢ — أخذ الصحابة بالرأى ، ولكن اختلفوا في مقدار أخذهم ، ففريق أكثر منه ، وفريق أخذ به قليلا ، وكان يغلب عليه التوقف إن لم يجد نصاً من كتاب أو سنة متبعة .

والحق في أمرهم — رضى الله عنهم — أنهم كانوا يتفقون في الاعتماد على الكتاب والسنة المعروفة إن وجدت ، فإن لم يجدوا سنة معروفة عندهم اتجه المشهورون من فقهاءهم إلى الرأى ، ولقد كان بعضهم يتشكك في حفظه لحديث رسول الله أوفتواه في الأمر ، فيؤثر ألا يحدث ، وأن يفتى برأيه ، خشية أن يقع في الكذب على رسول الله صلواته وسلامه عليه يروى أن عمران بن حصين كان يقول : « والله إن كنت لأرى أنى لو شئت لحديث عن رسول الله ﷺ يومين متتابعين ، ولكن أبطأنى عن ذلك أن رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ سمعوا كما سمعت ، وشهدوا كما شهدت ، ويتحدثون أحاديث ، ما هى كما يقولون ، وأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم ، وقال أبو عمرو الشيباني : كنت أجلس إلى ابن مسعود حولا ، لا يقول قال رسول الله ﷺ ، فإذا قال قال رسول الله ﷺ ، استقلته رعدة ، وقال هكذا ، أو نحو ذا ، أو قريب من ذا ، . وكان عبد الله ابن مسعود هذا يؤثر الفتوى برأيه ويتحمل تبعته إن كان خطأ عن أن يقع في الكذب على رسول الله ، ولقد قال بعد أن أفتى في مسألة برأيه : « أقول هذا برأى ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمى ومن الشيطان ، ، ولقد كان يطير فرحاً إذا وافق رأيه حديثاً نقله بعض الصحابة ، كما هو المشهور في مسألة المفوضة التي قضى لها بمهر مثلها ، فشهد بعض الصحابة بأن رسول الله ﷺ قد قضى بمثل ما قضى به .

ولقد كان الفريق الثانى يأخذ على الذين يفتون بآرائهم أنهم يفتون في دين الله بغير سلطان من كتاب أو سنة .

والحق أن الصحابة كانوا بين جرجين دينيين اتبعنا من قوة وجدانهم الدينى ، (أحدهما) أن يكثروا من التحديث عن رسول الله ﷺ لكي يعرفوا أحكام

الأحداث التي تحدث ، وذلك خشية الكذب عليه ، جاء في كتاب حجة الله البالغة للدهلوي : « قال عمر رضى الله عنه حين بعث رهطاً من الأنصار إلى الكوفة : إنكم تأتون الكوفة فتأتون قوماً لهم أزيز بالقرآن ، فيأتونكم فيسألونكم عن الحديث ، فأقلوا الرواية ، . و (ثانيهما) أن يفتوا بآرائهم فيما لم يشتهر فيه أثر عن النبي ﷺ ، وفي ذلك تهجم على التحليل والتحريم بآرائهم . فمنهم من اختار التحدث عن رسول الله ﷺ والوقوف عند الأثر ، ومنهم من اختار الرأى فيما لم يشتهر عن الرسول ، فأقنى برأيه ، فإن علم حديثاً بعد ذلك رجع عن رأيه إلى الحديث ، وقد روى ذلك عن كثير من الصحابة ، منهم عمر رضى الله عنه .

٨٣ — جاء بعد الصحابة تلاميذهم ، وهم التابعون ، وفي عهدهم حدث أمران : (أحدهما) أن المسلمين انقسموا إلى أحزاب وشيع ، وكانت ريج الخلاف شديدة عنيفة هائجة ، فكان بأسهم بينهم شديداً ، وسهل عليهم أن يتراموا بالفاظ الكفر والفسوق والعصيان ، وأن يتراشقوا بنبال الموت ، وأن تشجر بينهم السيوف . لقد انقسمت الأمة إلى خوارج وشيعة ، وأموية ، ^(١) وساكنون رضوا ببلاء الله الذى نزل ، وبعدوا عن الفتنة ، فلم يخوضوا فيها ، وكان الخوارج فرقا مختلفة . أزارقة وإباضية ، ونجدات ، وأسماء أخرى ، والشيعة كانوا نجلاً متباينة ، ومنهم من شذ في آرائه حتى خرج بها عن الإسلام إن كان قد دخل فيه ، إذ منهم من كانوا دخلاء في الإسلام أظهروا الدخول فيه ، لإفساده على أهله ، فلا يهمهم أن يقوم عمود هذا الدين ، إنما مهمتهم أن ينقضوا أساسه ، لتستعيد ملتهم القديمة قوتها وسلطانها أو على الأقل ليشأروا لها من أزالوا شوكتها ، أو يعيش المسلمون في ظلام الفتن الطخياء ، فيطفئوا نور الله .

ولقد صاحب هذا ، على أنه نتيجة له ، أن قلت الحريجة الدينية عند بعض الناس ، فكثرت التحدث بالكاذب عن رسول الله ﷺ ، حتى لقد أفزع الأمر المؤمنين ، وأخذوا الأهبة للقضاء على هذه الموضوعات وكشفها ، ففكر

عمر بن عبد العزيز في تدوين السنة الصحيحة ، ودراستها ، وتحري الصادق من بين الأحاديث المروية .

(ثانيهما) أن المدينة قد نقص سلطانها العلمي قليلا ، فقد كانت في عهد الصحابة خصوصاً في عهد عمر ، الذي يعدُّ العهد الذهبي للاجتهاد الفقهي ، عُنش العلماء والفقهاء من الصحابة لا يخرجون منها إلا وهم متصلون اتصالاً علمياً بها ويتراسلون في المسائل التي تحدث ، لأن سنة عمر كانت تقضى باحتجاز كبار الصحابة من قريش داخل ربوع الحجاز لا يعدوه كباراً وهم ، فلا يتجاوز الحرتين كبار المهاجرين والأنصار إلا بإذن منه ، وهو عليهم رقيب ، فلما قضى عمر ، وخرجوا إلى الأقاليم ، صار لكل طائفة منهم مدرسة فقهية تروى عنه وتسلك طريقه ، فلما جاء عصر التابعين — وهم تلاميذ أولئك الفقهاء الذين بقوا في المدينة أو نزحوا عنها — صار لكل مصر فقهاؤه فتباعدت الأنظار بتباعد الأمصار واختلافها ، إذ كل مأخوذٌ بعرف إقليمه ، والمسائل التي ابتلى بها ذلك الإقليم ، ثم هو قبل ذلك متبع طريقة الصحابي الذي نزل بذلك الإقليم ، وناقل أحاديثه الذي رواها ، وانتشرت بينهم عنه ، فظهرت بسبب ذلك ألوان مختلفة من الفكر الفقهي ، وكل يتحرى فيما يفتى به أن يكون تحت ظل الدين يستمد من ^{ال}الكريم والسنة النبوية .

٨٤ — وقد رأينا في عصر الصحابة أنهم كانوا يسرون على مناجين : (أحدهما) يكثر فيه الرأي ، وتقل الرواية ، ويرجع إليها إن وجدت بعد الرأي و (ثانيهما) يغلب عليه الرواية ، ولا يعدل عنها ، ويؤثر ألا يفتي حيث لا رواية عن أن يتهجم على دين برأيه . وفي عصر التابعين اتسعت الفرجة بين المناجين وسار كل منهما في مدى أوسع مما سار فيه مسابقون ، فقد رأينا الذين يؤثرون الرواية يزيدون في الاستمساك بطريقتهم ، يرون فيها عصمة من الفتن التي ادلهمت واشتدت ، فإنهم لم يجدوا العصمة إلا في الأخذ بالسنة ، والآخر يرون كثرة الكذب على الرسول ، وأسباب ذلك الكذب ، ثم يرون بسبب الأحداث التي تجدد ، ضرورة الحكم ، ثم تغزوهم أفكار جديدة بالاحتكاك بالأمم التي فتح الإسلام بلادها ، ثم

كانت كثرة التابعين من الموالى وهم من ورثة الحاملين لتلك المدينيات القديمة ؛ لذلك اتسعت المسافة بين الطريقين ، ولم تكونا قريبتين ، وقد كانت من قبل كذلك ، حتى كان يعسر التمييز بينهما .

وأساس الاختلاف ليس في الاحتجاج بالسنة ، بل في أمرين : في الأخذ بالرأى ، وفي تفريع المسائل تحت سلطانه ، فقد كان أهل الأثر لا يأخذون بالرأى إلا اضطراراً ، كما يضطر المسلم إلى أكل لحم الخنزير ، ولا يفرعون المسائل ، فلا يستخرجون أحكاماً لمسائل لم تقع ، بل يفتنون إلا فيما يقع من الوقائع ، ولا يعدون المسائل الواقعة إلى النظر في أمور مفروضة . أما أهل الرأى فيكثرون من الإفتاء بالرأى ما دام لم يصح لديهم حديث في الموضوع الذين يجتهدون فيه ، ولا يكتفون في دراستهم باستخراج أحكام المسائل الواقعة ، بل يفرضون مسائل غير واقعة ، ويضعون لها أحكاماً بآرائهم ، وكان أكثر أهل الحديث بالحجاز ، لأنه موطن الصحابة الأول ومكان الوحي ، ولأن التابعين الذين أقاموا به تخرجوا على صحابة لم يسكنوا من الرأى ، ومن كان منهم تلميذاً لصحابي أكثر من الرأى اكتفى برواية آرائه ، وأكثر أهل الرأى كانوا بالعراق ، لأنهم تخرجوا على عبد الله ابن مسعود ، وهو ممن كانوا يتخرجون في الرواية عن رسول الله ﷺ خشية أن يشبهه له ، ولا يتخرج في الاجتهاد برأيه ، وإن صح الحديث عنده في الموضوع الذي اجتهد فيه رجع إلى الحديث ، ولأن أكثر رواة الحديث كانوا بالحجاز ، ولأن بالعراق فلسفة وعلومًا وكانت به مدارس قديمة ، وإن من يتأثرون بهذه الطريقة يلائمهم الاجتهاد بالرأى ، وخصوصاً أن أسباب الرواية لم تتوافر عندهم .

٨٥ — اتسعت فرجة الاختلاف بين فقهاء الرأى وفقهاء الحديث في عصر التابعين ، كما رأيت فلما جاء عصر تابعي التابعين وعصر المجتهدين أصحاب المذاهب كانت الفرجة أكثر اتساعاً ، فكان الخلاف أشد في مطلع عصر المجتهدين أصحاب المذاهب ، ثم لما التقى الفريقان فيه أخذ كل يقبس من الآخر ، فأهل الحديث خرجوا عن التوقف ، واضطروهم خروجهم إلى الأخذ بالرأى في بعض الأحوال .

وأهل الرأي لما رأوا السنة قد دون بعضها ، والآثار قد أخذوا في تمحيصها ، أخذوا يؤيدون آراءهم بالحديث ويعدلون عنها إن صح لديهم حديث لم يكونوا على علم به عند إفتائهم بما كانوا قد ارتأوا بآرائهم .

ولنوضح ذلك بعض التوضيح ، لأن هذا هو العصر الذي نما فيه الفقه ؛ ولكننا نتوخى الإيجاز .

في هذا العصر لم تنقطع موجة الكذب على الرسول صلوات الله وسلامه عليه وكان اتجاه الفرق للدفاع عن آرائها بالقول يجرى على الأسنة أو الأقلام —^(١) سلباً في شيوع أحاديث انتحلها الفرق انتحالا ، ونشروها بين جمهور المسلمين. وقد ذكر القاضي عياض بعض الكاذبين وأسباب كذبهم على رسول الله ﷺ فقال : « هم أنواع : منهم من يضع عليه ما لم يقله أصله ، إما ترافعاً واستخفافاً كالزنادقة وأشباههم ، وإما حسبة بزعمهم وتديناً كجهالة المتعبدین الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب ، وإما إغراباً وسمعة كفسقة المحدثين ، وإما تعصباً واحتجاجاً كدعاة المبتدعة ومتعصي المذاهب ، وإما اتباعاً لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه ، وقد تعين جماعة من كل طبقة من الطبقات عند أهل الصنعة وعلم الرجال . . . ومنهم من لا يضع متن الحديث ، ولكن ربما وضع المتن الضعيف إسناداً صحيحاً مشهوراً ، ومنهم من يقلب الأسانيد أو يزيد فيها ، أو يعتمد ذلك ، إما للإغراب على غيره ، وإما لرفع الجهالة عن نفسه ، ومنهم من يكذب ، فيدعى سماع ما لم يسمع ، ولقاء من لم يلق ، ويحدث بأحاديثهم الصحيحة عنهم ، ومنهم من يعتمد إلى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء فينسبها إلى النبي ﷺ ،^(٢) . كانت هذه الموجة من الكذب في عصر الاجتهاد وإنشاء المذاهب سبباً في أمرين :

(أحدهما) اتجاه المحدثين إلى تمحيص الرواية الصادقة واستخراجها من بين الدخيل ليطهر الحديث من الطيب ، فدرسوا رواة الأحاديث وتعرفوا أحوالهم ،

(١) راجع كتاب تاريخ التشريع الإسلامي لأستاذنا المرحوم محمد (بك) الخضرى ص ٨٢ .

(٢ أبو حنيفة)

وعرفوا الصادق من غير الصادق ، وجعلوهم في الصدق مراتب ، ثم درسوا الأحاديث ووزنوها بالمعروف من هذا الدين بالضرورة ، والأحاديث المشهورة المستفيضة التي لا يشك في صدقها ، والقرآن الكريم ، فإن وجدوها متنافرة معها ردوها ، ثم اتجه الأعلام من الأئمة إلى تدوين الصحيح من الأحاديث ، فدون مالك موطأه ، وجمع سفيان بن عيينة كتاب الجوامع في السنن والآداب ، وألف سفيان الثوري الجامع الكبير في الفقه والأحاديث ، وهكذا .

(ثانيهما) أن الفقهاء أهل الرأي أكثروا من الإفتاء بالرأي خشية أن يقعوا في الكذب على رسول الله ﷺ .

٨٦ — ولقد كان العراق فيه الرأي كالعصر السابق ، لأن الفقهاء الذين تخرجوا فيه إنما تخرجوا على التابعين وتابعي التابعين الذين اشتهروا بالرأي وأكثروا من الإفتاء به . قال الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة بعد أن ذكر أهل الحديث : كان يازاء هؤلاء في عصر مالك وسفيان ويعدهم قوم لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا ، ويقولون على الفقه بناء الدين فلا بد من إشاعته ، ويهابون رواية أحاديث رسول الله ﷺ والرفع إليه ، حتى قال الشعبي : عليّ من دون النبي أحب إلينا ، وقال إبراهيم أقول قال : عبد الله وقال علقمة أحب إلينا . . ولم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرّون به على استنباط الفقه على الأصول التي اختارها أهل الحديث ، فلم تنشر صدورهم للنظر في أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها ، واتهموا أنفسهم في ذلك ، وكانوا اعتقدوا في أئمتهم أنهم في الدرجة العليا من التحقيق ، وكانت قلوبهم أميل شيء إلى أصحابهم ، كما قال علقمة : هل أحد منهم أثبت من عبد الله (بن مسعود) ، وقال أبو حنيفة : إبراهيم أفقه من سالم ، ولو لا فضل الصحبة لقلت علقمة أفقه من ابن عمر ، وكان عندهم من الفطانة والحدث وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء ما يقدرّون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم ، وكل ميسر لما خلق له ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، فمهدوا الفقه على قاعدة التخريج ، اهملخصاً . ونرى من هذا أنه

يجعل السبب في كون أهل العراق كان فيهم الأخذ بالرأى هو اعتقادهم وجوب الفتيا وعدم هيبتهم المسائل والإجابة عنها ، والتفريع فيها ، واعتقادهم أن الفقه هو بناء الدين وهيبتهم التحديث عن رسول الله ﷺ وعدم أخذهم بأقوال أهل البلدان الأخرى ، وتعصبهم لمشايخهم ، وتخرج المسائل على أقوالهم .

٨٧ - ومهما تكن الأسباب التي جعلت العراقيين يكثر من الرأي والحجازيين والشاميين يكثر من التحديث ، فيجب أن نشير هنا إلى ما نوهنا عنه سابقاً ، وهو أن أهل الرأي والحديث يتفقون في أن الأخذ يجب أن يكون بالكتاب والسنة الصحيحة ، ثم يفترون بعد ذلك في أن أهل الحديث يتهيبون الرأي ولا يتهيبون الرواية عن الرسول ، ولا يأخذون بالرأى إلا مضطرين إذا لم يعرفوا حديثاً ، وأما أهل الرأي فيتهيبون التحديث ، ولا يتهيبون الاقتفاء متحمسين تبعاته ، ويرجعون عنه إن صح عندهم بعد الاقتفاء حديث ، وقد تضافرت بذلك الأخبار .

وقد ترتب على ذلك أن أهل الرأي يرفضون الأخذ بالأحاديث الضعيفة ، أما أهل الحديث فقد قبلوا الأخذ بها إذا لم يقدّم دليل على وضعها ، وكان الإمام مالك ، وهو إمام أهل الحديث في ذلك العصر مع أخذه بالرأى كثيراً ، يأخذ بالمنقطع ، والمرسل ، والموقوف ، وعمل أهل المدينة . ولا يتجه إلى الرأي في نظر ابن القيم إلا إذا تعذر عليه وجود شيء من ذلك (١) . فقد جاء في كتاب

(١) يجب أن نقرر هنا أن فقهاء الأثر قد كانوا يتمسكون بالأثر مع مجانبتهم للرأي ومجاافتهم له إلا قليلاً ، ولا نعد منهم مالكا كما يقرر الشاطبي وغيره ، إذ كان يرد بعض الأحاديث لمعارضتها للقرآن أو الحديث آخر ، أو لأصل كل علم من تتبع أحكام الشريعة . ولقد عقد لذلك الشاطبي في الموافقات فصلاً قيمياً ، ذكر فيه أن عائشة وابن عباس وعمر بن الخطاب ردوا أحاديث لمخالفتها لبعض الأصول الإسلامية كقاعدة رفع الحرج ، وكانت تلك المخالفة سبباً في تكذيبها في النسبة إلى الرسول عندهم ، وذكر أن مالكا اعتمد ذلك الأصل ، وهو رد الحديث إذا خالف القرآن أو القطعي ، أو الأصل العام ، ثم قال : لا ترى إلى قوله =

إعلام الموقعين لابن القيم : وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع

== (أى قول مالك) فى حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً : وجاء الحديث ولا يدرى ما حقيقته ، ، وكان يضعه ويقول : يؤكل صيده فكيف يكره لعابه . وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله فى حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره : وليس لهذا عندنا حد معروف ، ولا أمر معمول به فيه ، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً ، فكيف يثبت بالشرع . حكم لا يجوز شرطاً بالشرع ، فقد رجع إلى أصل إجماعى ، وأيضاً فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية وهى تعارض هذا الحديث الظنى . . . ومن ذلك أن مالكاً أهمل اعتبار حديث : ومن مات وعليه صوم صام عنه ولده ، وقوله عليه السلام : « رأيت لو كان على أبىك دين الحديث ، لمناقته للأصل القرآنى الكلى المقرر نحو قوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » . . . وأنكر مالك حديث إكفاه القدور التى طبخت من الإبل والغنم قبل القسم (أى قسمة الغنائم فى الحرب) تعويلاً على أصل رفع الحرج الذى يعبر عنه بالمصالح المرسلة ، فأجاز كل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه ، قال ابن العربى ، ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلاً على أصل سد الذرائع ، ولم يعتبر فى الرضاع خمساً ولا عشرة ، للأصل القرآنى فى قوله تعالى : « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم ، وفى مذهبه من هذا كثير » ، فما لك كما ترى ، يرد الأحاديث المخالفتها الأصول العامة ، ولقد قال فى تعليل ذلك الشاطبى :
« لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظنى » .

وقد نقل الشاطبى فى هذا المقام اختلاف الأئمة فى أخذها بخبر الواحد عند معارضته الأصول ، كلاماً هذا نصه : قال ابن العربى إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به . ؟ قال الشافعى يجوز ، وتردد مالك فى المسألة ، قال (أى ابن العربى) ومشهور قوله والذى عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه ، ثم ذكر مسألة مالك فى ولوغ الكلب قال : « لأن هذا الحديث عارض أصليين عظيمين ، أحدهما قول الله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عليكم » ، الثانى أن علة الطهارة هى الحياة ، وهى قائمة فى الكلب . وحديث العرايا إن صدمته قاعدة الرابا عضدته قاعدة المعروف ، وقد رد أهل العراق مقتضى حديث المصراة ، وهو قول مالك لما رآه مخافاً للأصول ، فإنه قد خالف أصل الخراج بالضمان ، ولأن متلف الشئ إنما يغرم مثله ==

والبلاغات وقول الصحابي على القياس وفي ذلك نظر (١) .

٨٨ - هذه مشارات مختلفة كانت تثار حول الآثار في ذلك العصر المزدهم بالافكار ، وذلك المضطرب الواسع الذي اصطخب بالآراء المتنازعة ، وقد رفض قوم الاستدلال بها ؛ لشك في نسبتها إلى النبي ، وقوم استعانوا بها في فهم القرآن ، لا في زيادة أحكام على ما جاء به ، وقد طوت لجنة التاريخ هاتين الطائفتين ، وبقيت الطائفتان الآخران ، التي استكثرت من الرأي ، ولم تقبل إلا الأخبار التي لا ضعف فيها ، ولا شك في سندها فلا تقبل الضعيف ، ولو لم يقيم الدليل على كذبه ، والتي

= أو قيمته ، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا ، وقال مالك فيه ليس بالموطأ ولا الثابت (راجع الموافقات الجزء الثالث ص ١٠ وما يليها طبعة دمشق) . والمراد بحديث العرايا ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا ، والعرايا جمع عرية وهي النخلة ، وهي في الأصل هبة ما على النخلة من ثمر ، ثم أطلقت على الثمر نفسه ، فيجوز بيعه بمثله تماًراً ، وتقديره يكون بالخرص والحدس ، وهذا البيع فيه مظنة الربا ، لأنه يجوز أن يكون أحد المبيعين أكثر كيلا من الآخر ، فيتحقق ربا الفضل ، ولكن رخص فيه النبي ﷺ لأنه دفع للخرج عن أهل البيت الذي يكون عنده فضل ثمر ، وليس عنده رطب جنى ، ولأن العرف جرى به ، ولأن التسامح يجري فيه ، وهو في الأصل عطية وعرية .

وحديث المصرة هو ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال : لا تصروا الإبل والغنم ، فمن ابتاعها بعد ، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك ؛ وإن شاء ردها وصاعاً من تمر ، والتصرية حبس اللبن في الضرع أي مائلاً حتى يجتمع ويكثر ، فيظن المشتري أن درهماً كثير ، والمصرة هي التي صنع بها ذلك ، وقد ورد مقتضى ذلك الحديث كثيرون من الفقهاء وضعفوه لما ذكره صاحب الموافقات آتفاً .

ويستفاد من ذلك النقل أن بعض علماء الآثار كانوا يردون بعض الأحاديث ، وبضعفونها ، إذا خالفت أصلاً إسلامياً استقام عندهم ، وهذا مالك مع أخذه بالأحاديث المرسلة ، والآثار المقطعة ، يخالف الحديث إن خالف قاعدة معلومة من الكتاب والسنة ؛ وإنما يأخذون بالحديث ويغلبونه على الرأي إذا لم تكن ثمة قاعدة .

(١) أعلام الموقعين الجزء الأول ص ٢ ، والحديث المرسل هو الذي يذكر فيه التابعي دولة الصحابي .

استكثرت من الرواية وقللت من الرأى، وكانت الهوة بينهما واسعة قبل عصر أبى حنيفة. ٨٩ - أما فى آخر عصر أبى حنيفة، فقد أخذ الفريقان يتقاربان، وذلك لانتقاء الفريقين واجتماعهما للمدارسة والمذاكرة أو الجدل والمناظرة، وأكثرهم يريدون رفع منار الشريعة، ويرجون لها وقاراً. ولأنه لما وجد التدوين فى عصرهم أخذ كل فريق يقرأ علم الآخر، ولأن كثرة الحوادث، وعدم تناهها اضطرا أهل الحديث أن يخلصوا فى الرأى، وتدوين الصحاح، وتمييزها، وسهولة تعرفها، وإطلاع أهل الرأى على أكثر ما روى عن الصحابة عن النبي، وتلقيهم لما رواه أهل البلدان المختلفة من أحاديث وآثار، جعل بين أيديهم طائفة كبيرة من الأحاديث، فتقاربوا بها من أهل الحديث.

فأبو يوسف من أصحاب أبى حنيفة وفقهاء الرأى يقبل على دراسة الآثار وحفظها والاستشهاد بها على ما انتهى إليه من آراء، فإن وجد رأياً ارتأه من قبل يخالف السنة عدل عنه إلى الرأى الذى يتفق مع الحديث: ولقد قال فيه ابن جرير الطبرى: «إنه كان يعرف بحفظ الحديث، وإنه كان يحضر المحدث، فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً، ثم يقوم فيملئها على الناس». ومحمد الصاحب الثانى لأبى حنيفة يطلب الحديث ويأخذه عن الثورى؛ ثم يلزم مالكاً رضى الله عنه ثلاث سنوات، ويأخذ عنه، وهكذا ترى الشقة بين أهل الرأى، وأهل الحديث قد أخذت تضيق، حتى تقاربا.

فلما جاء دور الشافعى من بعد، كان هو الوسط الذى التقى فيه فقه أهل الرأى وأهل الحديث معاً، فلم يأخذ بمسلك أهل الحديث فى قبولهم لكل الأخبار ما لم يطمع دليل على كذبها، ولم يسلك مسلك أهل الرأى فى توسيع نطاق الرأى، بل ضبط قواعده، وضيق مسالكه، وعندها، وسملها وجعلها سائغة. ولقد قال فيه الدهلوى فى حجة الله البالغة: «نشأ الشافعى فى أوائل ظهور المذهبين، (أبى حنيفة ومالك) وترتيب أصولها وفروعها، فنظر فى صنيع الأوائل، فوجد فيه أموراً كبحث عنانه عن الجريان فى طريقهم».

٩٠ - قد بينا بإيجاز اختلاف فقهاء الرأى وفقهاء السنة، ولكن ما الرأى

الذى كان يجرى الكلام حوله ، أهو القياس الفقهي الذى هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما فى علة الحكم ، أم هو أعم من ذلك ؟ إن المتتبع لمعنى كلمة الرأى فى عصر الصحابة والتابعين يجدها عامة لا تختص بالقياس وحده ، بل تشمل وتشملى سواه ، ثم إذا نزلنا إلى ابتداء تكوين المذاهب نجد فيها هذا العموم أيضاً ، ثم إذا توسطنا فى عصر المذاهب نجد كل مذهب يختلف فى تفسير الرأى الجائز الأخذ به عن المذاهب الأخرى .

يفسر ابن القيم الرأى الذى أثر عن الصحابة والتابعين : « بأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارف فيه الأمارات » ، وإن الراجع لفتاوى الصحابة والتابعين ، ومن سلك مسلكهم ، يفهم من معنى الرأى ما يشمل كل ما يفتى فيه الفقيه فى أمر لا يجد فيه نصاً ، ويعتمد فى فتواه على ما عرف من الدين بروحه العام ، أو ما يتفق مع أحكامه فى جملتها فى نظر المفتى ، أو ما يكون مشابهاً لأمر منصوص عليه فيها ، فيلحق الشبهة بشبهه ، وعلى ذلك يكون الرأى شاملاً للقياس ، والاستحسان^(١) ، والمصالح المرسلة ، والعرف .

(١) يعرف أبو الحسن الكوخى ، وهو من فقهاء الحنفية ، الاستحسان : « بأن يعد المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها إلى غيره لدليل أقوى يقتضى العدول عن الدليل الأول المثبت لحكم هذه النظائر » ، ويدخل فى هذا التعريف ما يقوله بعض الفقهاء من أن الاستحسان هو القياس الخفى . وقد عرف الاستحسان فى المذهب المالكي بأنه الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابل دليل كلى ، وليس المراد مطلق مصلحة ، بل المصلحة التى تجعل جانب الاستدلال بها أقوى ، وبذلك يتفق هذا التعريف مع قول ابن العربى فى أحكام القرآن : « إن الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين » ، وتعريف المالكية هذا — وفيه نظر — يتقارب مع تعريف الحنفية ، ولقد قال الشاطبى فى الموافقات : « إن مقتضى الاستحسان الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشبهه » ، وإنما يرجع إلى ما علم من قصد الشارع فى الجملة فى أمثال تلك الأشياء المعروضة كالمسائل التى يقتضى فيها القياس أمراً ، إلا أن ذلك الأمر يودى إلى فوت مصلحة من جهة أخرى ، أو جلب مفسدة لذلك .

والمصالح المرسلة هى المصالح التى يتلقاها العقل بالقبول ، ولا يشهد أصل من الشريعة =

وقد كان أبو حنيفة وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والعرف ، ومالك وأصحابه يأخذون بالقياس وبالأستحسان والمصالح المرسلة ، ولقد اشتهر الأخذ بالمصالح المرسلة في ذلك المذهب ، ولذلك كانت فيه مرونة ، وقابلية لكل ما يجد في شئون الناس في العصور المختلفة ، مع أنه مذهب قد قلل من القياس ، ولم يأخذ به كثيراً ، وكذلك الاستحسان قد اتسع له المذهب المالكي ، حتى لقد قال فيه مالك : إنه تسعة أعشار العلم ، ولكن ذلك كله إذا لم يكن نص ، ولا فتوى صحابي ، ولا عمل لأهل المدينة . جاء الشافعي فوجد ذلك الاستدلال المرسل للأحكام من غير نص يعتمد عليه ، فلم يأخذ بذلك الاتجاه غير المقيد في استنباط الأحكام ، ورأى أنه لا رأى في الشريعة إلا إذا كان أساسه القياس ، بأن يلحق الأمر غير المنصوص على حكمه بالأمر الآخر المنصوص على حكمه ، والرأى في هذه الحال حمل على النص ، وليس بدعا في الشرع . أما الاستدلال المطلق والتعليل المطلق للأحكام من غير البناء على العلة في الأمر المنصوص على حكمه ، فهو البدع في الشرع ، ولذلك قال من استحسنت فقد شرع . ولقد وضع للقياس ضوابطه وموازينه ، ودافع عنه وأيده ، حتى فاق الحنيفة في تحريره وإثباته ، وحتى لقد قال الرازي في ذلك : « والعجيب أن أبا حنيفة كان يعويله على القياس وخصومه كان يذمونه بسبب كثرة القياسات ، ولم ينقل عنه ، ولا عن أحد من أصحابه ، أنه صنف في إثبات القياس ورقة ، ولا أنه ذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة ، ولا أنه أجاب عن دلائل خصومه في إنكار القياس ، بل أول من قال في هذه المسألة ، وأورد فيها الدلائل هو الإمام الشافعي » .

== بإلغائها أو اعتبارها ، فما يشهد له الشارع بالإلغاء مرفوض بالاتفاق ، وما يشهد له بالاعتبار يكون من الأوصاف المناسبة المقبولة فيقبل بالاتفاق ، ويدخل في باب القياس . والاستحسان والمصالح المرسلة متقاربان في المعنى في نظر المالكية ، ألا ترى أنهم يعرفونه بأنه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي فالاستحسان في جملة معناه عند المالكية يتقارب مع المصالح المرسلة . وبينهما فرق دقيق ، ولعل النص الذي روى عن مالك بأن الاستحسان تسعة أعشار العلم المراد به المصالح المرسلة ولهذا نحن نعدهما شيئين متغايرين متباعين على النظر الحنفى الذي يقبل أحدهما ويرد الآخر ، أما النظر المالكي فهما متقاربان فيه . وسنبين الفرق في موضعه إن شاء الله تعالى .

فتوى الصحابي والتابعي وما عليه أهل المدينة

٩١ - وقد كانت من المسائل التي جرت حولها المناقشات ، وكان أهل الحديث والرأي يميلون إلى الأخذ بها - فتاوى الصحابة ، لأن الاتباع أولى من الابتداع ، ولأن الصحابة هم الذين شاهدوا ، فلرايهم موضعه من الصواب ، أو مكانه من فهم الدين ، وإنهم أئمة يقتدى بهم ، ولقد تأثر بأرائهم أكثر الفقهاء . حتى لقد روى عن أبي حنيفة أنه كان يقول : ، إذا لم أجد في كتاب الله ، ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت ، وأدع قول من شئت ، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين ، وسعيد بن المسيب ، فلي أن أجتهد ، كما اجتهدوا ، وإذا كان ذلك قول أبي حنيفة إمام أهل الرأي في آراء الصحابة وأقوالهم ، فلا بد أن يكون غيره أكثر تأثراً بفتاواهم ، والمأثور عنهم رضوان الله تبارك وتعالى عليهم . ولقد كثر المأثور من فتاوى الصحابة في ذلك العصر كثرة عظيمة شغلت عقول الفقهاء واتخذوها نبراساً لهم في اجتihadهم ، فتأثروا بهم في اجتihadهم ، واتبعوا مثل طريقتهم ، وتأثروا بهم فاحترموا آراءهم ، وجعلوها معتمداً إذا لم يكن كتاب ولم يكن سنة ، فإذا اجتمعوا على رأي التزم من بعدهم من المجتهدين الأخذ به ، وإن قال أحدهم رأياً لم يعرف له مخالف ، أخذوا أكثر من الفقهاء به ، وإن اختلفوا فيما بينهم سار الكثيرون من المجتهدين على أن يختاروا من آرائهم ما يتفق مع نزعاتهم ، على ألا يخرجوا من دائرة هذه الآراء إلى غيرها .

سار الفقهاء في عصر التابعين والمجتهدين على ذلك النمط وإن لم يتخذوه أصلاً قائماً بذاته ، ولا قاعدة فقهية مستمدة من أصول الدين وأحكامه ، ولعلمهم إنما كانوا يفعلون ذلك ؛ لأنهم يرون أن الصحابة قد نزل القرآن على الرسول بشهودهم وعيانهم ، ولا بد أن يكونوا قد قبسوا جملة آرائهم عن رسول الله ﷺ ، وليس لأحد اجتihad في أمر ينسب إلى الرسول ﷺ ، أو يمت إليه بسبب ، فهم

لم يجعلوا آراءهم مجرد اجتهاد فقهي ، بل هي أقرب إلى السنة منها إلى الاجتهاد .
ثم إن اتباعهم كان باعتبارهم المعلمين الأول الذين بشروا بالفقه الإسلامي
في الآفاق ، وأنهم النجوم ، التي أضاءت بنور الإسلام في الأرض .

٩٢ — جاء أبو حنيفة في ذلك العصر ، وتخرج على شيوخ الرأي وبعض
أهل الأثر ، فتخرج على فقهاء العصر كله ، فكان طبعياً أن يتأثر بذلك ، وقد
تأثر به ، وقدمه على رأيه ، ولقد أثر عن الشافعي من بعد أنه كان يقول في آرائهم :
« رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا » ^(١) ولقد جاء في أعلام الموقعين : « قال الشافعي
في الرسالة القديمة . . هم فوقنا في كل علم واجتهاد ووروع وعقل وأمر استدرك به
عليهم ، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا » ^(٢) .

وينقل ابن القيم عنه في كتابه اختلاف مالك : « العلم طبقات . الأولى الكتاب
والسنة . والثانية الإجماع فيما ليس كتاباً ولا سنة . الثالثة أن يقول الصحابي ،
فلا يعلم له مخالف . الرابعة اختلاف الصحابة . الخامسة القياس » ^(٣) .

وهكذا . ولقد كان لرأي الصحابي مقامه في اجتهاد أبي حنيفة كما أشرنا ،
وسنبين ذلك عند الكلام في أصوله . وقد مهدنا له الآن .

أما مذهب التابعي فإن بعض فقهاء الحديث كانوا يؤثرونه على القياس ، وقد
رأينا قول أبي حنيفة إن له أن يجتهد كما اجتهدوا .

٩٣ — ولنتقل إلى المسألة التي أثارها مالك واستمسك بها أشد الاستمسك
رضي الله عنه ، وهي مسألة عمل أهل المدينة ، فقد أخذ بعملهم ، لأن الناس تبع
لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة ، وبها نزل القرآن ، كما جاء في رسالة مالك إلى
الليث ورد الليث عليه ، وقد كانت هذه المسألة مثار جدل كبير بين فقهاء هذا

(١) إعلام الموقعين الجزء الثاني ص ١٤٣ .

(٢) إعلام الموقعين الجزء الثاني ص ١٩١ .

(٣) إعلام الموقعين الجزء الثاني ص ١٧٩ .

العصر ، ولقد ذكر ابن القيم أن أخذ مالك رضى الله عنه بعمل أهل المدينة لم يكن منه إلزاماً لغيرهم من أهل الأمصار ، ولا على أنه حجة في الدين لا تصح مخالفتها بحال ، بل على أنه اختيار منه ، ولقد قال في أعلام الموقعين : ومالك نفسه منع الرشيد من ذلك (حمل الناس على العمل بمذهبه) وقد عزم عليه ، وقال : وقد تفرق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد ، وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم ، وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة للجميع الأمة ، وإنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل ، ولم يقل قط في موطنه ولا غيره لا يجوز العمل بغيره ، بل هو يخبر إخباراً مجرداً أن هذا عمل أهل بلده ، فإنه رضى الله عنه وجزاه عن الإسلام خيراً ادعى إجماع أهل المدينة في نيف وأربعين مسألة ، ثم أقوالهم ثلاثة أنواع : أحدها لا يعلم أن أهل المدينة خالفهم فيه غيرهم ، الثانى ما خالف فيه أهل المدينة غيرهم ، وإن لم يعلم اختلافهم فيه ، والثالث ما فيه الخلاف بين أهل المدينة أنفسهم ، ومالك رضى الله عنه لم يقل إن هذا إجماع الأمة الذى لا يُجعل خلافاً ،^(١) وقد جعل القسم الأول مقدماً على خبر الواحد ، وذلك في الأمور النقلية أى الأمور التى لا تكون بالاجتهاد .

الفرق

٩٤ — التقي أبو حنيفة بأحد من المنتسبين للفرق الإسلامية ، وتلقى العلم عن بعضهم ، ودرس آراءهم كما يدل على ذلك ما نقلناه من قبل ، كما بينا ، فكان من الحق أن نشير بالإمامة موجزة إلى الفرق التي عاصرتة ، ويظن أنه عرف آراءها ، وقد جادلها ، وهي .

١ — الشيعة

٩٥ — الشيعة أقدم الفرق الإسلامية ، وقد ظهوروا بمذهبهم السياسي في آخر عصر عثمان رضي الله عنه ، ونما وترعرع في عهد علي رضي الله عنه ، إذ كان كلما اختلط رضي الله عنه بالناس ازدادوا إعجاباً بمواهبه وقوة دينه وعلمه ، فاستغل الدعاة ذلك الإعجاب ، وأخذوا ينشرون نحلهم بين الناس ، ولما جاء العصر الأموي وقعت المظالم على العلويين . واشتد نزول أذى الأمويين بهم ، ثارت دفتان المحبة لهم والشفقة عليهم ، ورأى الناس في علي وأولاده شهداء هذا الظلم ، فأتسع نطاق المذهب الشيعي ، وكثر أنصاره .

وقرام هذا المذهب : ١ — أن الإمامية ليست من مصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين ، وقاعدة الإسلام . ولا يجوز لنبي إغفالها ، وتفويضها إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوماً عن الكبائر والصغائر (١) .

٩٦ — وإن علي بن أبي طالب كان هو الخليفة المختار من النبي ﷺ ، وإنه أفضل الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم . ويظهر أن الشيعة ليسوا وحدهم الذين كانوا يرون تفضيل علي رضي الله عنه على سائر الصحابة ، بل إن بعض السابقين من الصحابة كان يرى ذلك ، ومنهم عمار بن ياسر ، والمقداد بن

(١) مقدمة ابن خلدون .

الأسود ، وأبو ذر الغفاري ، وسلمان الفارسي ، وجابر بن عبد الله ، وأبي بن كعب وحذيفة ، وبريدة وأبو أيوب ، وسهل بن حنيف ، وعثمان بن حنيف وأبو الهيثم وخزيمة بن ثابت ، وأبو الطفيل عامر بن وائلة ، والعباس بن عبد المطلب وبنوه . وبنو هاشم كافة ، وكان الزبير من القائلين به في بدء الأمر ، ثم رجع ، وكان من بني أمية قوم يقولون بذلك منهم خالد بن سعيد بن العاص ، ومنهم عمر بن عبد العزيز^(١) . ولم يكن الشيعة على درجة واحدة ، بل كان منهم الغالون في تقدير علي وبنيه ، ومنهم المعتدلون المقتصدون ، وقد اقتصر المعتدلون في تفضيله على بقية الصحابة من غير تكفير لأحد ، وقد حكى ابن أبي الحديد نحوه المعتدلين ، وهو منهم فقال : « كان أصحاب النجاة والخلاص والفوز في هذه المسألة ، لأنهم سلكوا طريقة مقتصدة قالوا : هو أفضل الخلق في الآخرة وأعلام منزلة في الجنة ، وأفضل الخلق في الدنيا ، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب ، وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه فإنه عدو الله سبحانه وتعالى ، وخالد في النار مع الكفار والمنافقين ، إلا أن تكون ممن قد ثبتت توبته ، ومات على تولى وجهه . فأما الأفاضل من المهاجرين والأنصار الذين ولوا الأمانة قبله ، فلو أنكروا إمامتهم وغضب عليهم وسخط فعلهم ، فضلا عن أن يشهر عليهم السيف ، أو يدعو إلى نفسه ، لقلنا إنهم من الهالكين ، كما لو غضب عليهم رسول الله ﷺ . لأنه قد ثبت أن رسول الله ﷺ وآله قال له . حربك حربي وسلمك سلمي ، وأنه قال : اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه وقال له : لا يحبك إلا مؤمن ، ولا يبغضك إلا منافق . ولسكنارأيناه رضي إمامتهم ، وبايعهم ، وصلى خلفهم وأنكحهم ، وأكل فيهم فلم يكن لنا أن نتعدى فعله ، ولا نتجاوز ما اشتهر عنه ، ألا ترى أنه لما برىء من معاوية برئنا منه ، ولما لعنه لعناه ، ولما حكم بضلال أهل الشام ، ومن كان فيهم من بقايا الصحابة ، كعمرو بن العاص وعبد الله ابنه ، وغيرهم — حكمنا أيضا بضلالهم . والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبي ﷺ إلى رتبة النبوة ، وأعطيناه كل ما عدا

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد .

ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه ، ولم نطعن في أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم ، وعاملناهم بما عاملهم به عليه السلام ،^(١) .

٩٧ - أما الغالون المتطرفون من الشيعة ، فقد رفعوا علياً إلى مرتبة النبوة حتى لقد زعم بعضهم أن النبوة كانت له ، وأن جبريل أخطأ ، وذهب إلى النبي ﷺ^(٢) بل أن منهم من رفع علياً إلى مرتبة الآله ، وقالوا له هو أنت (الله) ومنهم من زعم أن الآله حل في الأئمة ، على وبنيه ، وهو قول يوافق مذهب النصاري في حلول الآله في عيسى ، ومنهم من ذهب إلى روح كل إمام حلت فيه الألوهية تنتقل إلى الإمام الذي يليه .

أكثر الشيعة الإمامية على أن آخر إمام يفرضونه لا يموت ، بل هو حي يرزق باق حتى يرجع فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً . فطائفة قالت إن علي بن أبي طالب حي لم يموت وهم السبئية ، وطائفة قالت إن محمد بن الحنفية حي برضوى عنده غسل وماء ، وطائفة قالت : إن يحيى بن زيد لم يصلب ولم يقتل بل هو حي يرزق ، والإثنا عشرية يقولون إن الثاني عشر من أئمتهم وهو محمد ابن الحسن العسكري ويلقبونه بالمهدي دخل في سرداب بدارهم بالخلعة وتغيب حين اعتقل مع أمه ، وغاب هنالك ، وهو يخرج آخر الزمان ، فيملأ الأرض عدلاً . وهم ينتظرونه لذلك . ويقفون كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب ، وقد قدموا مركباً ، فيهتفون باسمه ، ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم ، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى الليلة الآتية . . . وبعض هؤلاء يقول إن الإمام الذي مات سيرجع إلى حياته الدنيا ويشهدون لذلك بما وقع في القرآن الكريم من قصة أهل الكهف ، والذي مر على قرية ، وقتل بنى إسرائيل حين ضرب بعظام البقرة التي أمر بذبحها^(٣) .

(١) شرح نهج البلاغة .

(٢) وهم الغرابية وسموا بذلك لأنهم قالوا إنه يشبه النبي ﷺ كما يشبه الغراب الغراب .

(٣) مقدمة ابن خلدون بتصرف .

وبعض الشيعة خلطوا بهذه الآراء آراء اجتماعية خطيرة مفسدة للنسل هادمة للأديان ، فاستحلوا الخمر والميتة ونكاح المحارم ، وتأولوا قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ، إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات » .

وزعموا أن ما في القرآن من تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير كناية عن قوم يلزم بعضهم ، مثل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية . وكل ما في القرآن من الفرائض التي أمر الله بها كناية عن تلزم مواليتهم ، مثل علي والحسن والحسين وأولادهم^(١) .
٩٨ - ومن ذلك نرى أن الشيعة مزيج من الآراء ، ومضطرب لكثير من الأفكار ، ونحلة قد ضلت بها أوهام كثيرة ، ودخلت عليها خواطر باطلة ومبادئ من ملل قديمة ، وقد أرادوا أن يلبسوها بلباس الإسلام ، فضاعت عن أن تسع بعضهم عقيدة الإسلام السامية النقية ؛ وهي عقيدة التوحيد .
وقد تساءل بعض العلماء الأوربيين عن أصل الشيعة ، وفيها مبادئ لا شك أن بعضها دخیل فی الإسلام ، فقد ذهب الأستاذ وهوسن إلى أن العقيدة الشيعية نبتت من اليهودية^(٢) أكثر مما نبتت من الفارسية ، مستدلاً بأن مؤسسها عبد الله ابن سبأ وهو يهودي .

ويميل الأستاذ دوزي إلى أن أصلها فارسي ، فالعرب تدين بالحرية ، والفرس يدينون بالملك ، وبالوراثة في البيت المالک . ولا يعرفون معنى لانتخاب الخليفة ، وقد مات محمد ولم يترك ولداً ، فأولى الناس بعده ابن عمه علي بن أبي طالب ، فمن أخذ الخلافة منه ، كأبي بكر وعمر وعثمان والأمويين ، فقد اغتصبها من مستحقة . وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها معنى إلهي ، فنظروا هذا النظر نفسه إلى علي وذريته ، وقالوا إن طاعة الإمام أول واجب ، وأن طاعته طاعة الله^(٣) .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ، والخطط للبقريري .
(٢) إن هذا رأي الشعبي كما جاء في العقد الفريد . (٣) فجر الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين .

ويقول فإن فلوتن : قد ثبت بالفعل أن من مذاهب الشيعة ما كان مباءة للعقائد الآسيوية القديمة ، كالبودية والمناوية وغيرهما^(١) .

والحق الذي لا مرية فيه أن الشيعة كانت مع تقديسها لآل البيت — مستراداً لكثير من الديانات القديمة الآسيوية ، ففيها من المذاهب الهندية مبدأ التناسخ الذي يقول إن روح الإنسان تنتقل إلى إنسان غيره ، فقد طبق بعضهم ذلك المذهب على أئمتهم ، وقالوا إن روح الإمام تنتقل إلى الذي يليه . وأخذ غير المسلمين من البرهمية القديمة والمسيحية مبدأ حلول الإله في الإنسان ، وأخذوا من اليهودية شيئاً كثيراً ، وقال ابن حزم في بيان أن عقيدة بقاء بعض الأئمة مأخوذة من اليهودية : « سار هؤلاء في سبيل اليهود القائلين إن إلياس عليه السلام وفنحاس بن العازار بن هارون عليه السلام أحياء إلى اليوم ، وسلك هذا السبيل بعض الصوفية فزعموا أن الخضر وإلياس عليهما السلام حيان إلى الآن ، وادعى بعضهم أنه يلقى إلياس في الفلوات والخضر في المروج والرياحين وأنه متى ذكر حضر على ذكره ،^(٢) .

وهكذا نرى الشيعة كان فيها خليط من أهواء وملل ونحل قديمة دخلت على المسلمين لإفساد الإسلام ، أو تحت تأثير التريبة والآلاف ، فدخلوا في الإسلام ، ولم يستطيعوا نزع القديم .

هذه الإمامة موجزة بينت أحوال الشيعة إجمالاً ، ونريد بعد ذلك أن نذكر بعض فرقهم المشهورة وتاريخ نشأتها ، لتسكون على بينة من أدوار هذه الفرقة فنقول :
٩٩ — السبئية : هم أتباع عبد الله بن سبا وكان يهودياً من أهل الحيرة ، أظهر الإسلام ، وأمه أمة سوداء ، ولذلك يقال له ابن السوداء ، وقد كان من أشد الدعاة ضد عثمان ، وقد تدرج في نشر أفكاره ومفاسده بين المسلمين ، وأكثرها موضوعه على رضي الله عنه .

(١) السيادة العربية .

(٢) الفصل ج ٤ ص ١٨٠ .

أخذ ينشر أولاً بين الناس أنه وجد في التوراة أن لكل نبي وصياً، وأن علياً وصى محمد، وأنه خير الأوصياء، كما أن محمداً خير الأنبياء. ثم حكم بأن محمداً سيرجع إلى الحياة الدنيا، وكان يقول عجبت لمن يقول برجة عيسى، ولا يقول برجة محمد، واستدل على ذلك بقوله تعالى: «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد» ثم تدرج من هذا إلى الحكم بالوهية على رضى الله عنه، ولقد هم هذا بقتله إذ بلغه عنه ذلك، ولكن نهاه عبدالله بن عباس، وقال له: «إن قتلته اختلف عليك أصحابك، وأنت عازم على العودة لقتال أهل الشام، فنفاه على سبابط المدائن. ولما قتل رضى الله عنه استغل ابن سبأ محبة الناس له كرم الله وجهه، وأخذ ينشر حوله الأكاذيب التي تجود بها مخيلته إضلالاً للناس وإفساداً، فصار يذكر للناس «أن المقتول لم يكن علياً وإنما كان شيطاناً تصور للناس في صورته، وأن علياً صعد إلى السماء، كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام، وقال: كما كذبت اليهود والنصارى في دعواهما قتل عيسى، كذلك كذبت الخوارج في دعواهم قتل علي، وإنما رأى اليهود والنصارى شخصاً مصلوباً شبهوه بعيسى، كذلك القائلون بقتل علي رأوا قتيلاً يشبه علياً، فظنوا أنه علي. وقد صعد إلى السماء، وأن الرعد صوته، والبرق تبسمه، ومن سمع من السبئيين صوت الرعد يقول السلام عليك يا أمير المؤمنين. وقد روى عمر بن شرحبيل أن ابن سبأ قيل له أن علياً قد قتل، فقال: إن جثمتونا بدماعه في صرة لم نصدق بموته، لا يموت حتى ينزل من السماء، ويملك الأرض بحذافيرها»^(١).

١٠٠ — الكيسانية^(٢) هم أتباع المختار بن عبيد الثقفي: وقد كان خارجياً، ثم صار من شيعة علي رضى الله عنه. وقد قدم الكوفة حين قدم إليها مسلم بن عقيل

(١) الفرق بين الفرق لعبد القاهر لبغدادى.

(٢) نسبة إلى كيسان قيل أنه مولى لعلي رضى الله عنه وقيل أنه تلميذ لمحمد بن الحنفية وقيل إنه أبو عمرة مولى بجيلة كان يحرس المختار الثقفي، وقد شهد له بأن محمد بن الحنفية سمع بأن يدعو المختار باسمه، والشهر ستأقي في الملل والنحل يعد أتباع المختار: فرقه غير الكيسانية، ولكنه يقول في المختار صار شيعياً كيسانياً. فكان المختار تابعاً لمحمد بن الحنفية الكيسانية

من قبل الحسين رضى الله عنه ، ليعلم حالها . ويخبر ابن عمه بأمرها . وقد أحضر عبيد الله بن زياد لمختار ، وضربة ، ثم حبسه إلى أن قتل الحسين ، فشفع له زوج أخته عبد الله بن عمر ، فأطلق سراحه على أن يخرج من الكوفة ، فخرج إلى الحجاز ، وقد أثر عنه أنه قال في أثناء سيره : « سأطلب بدم الشهيد المظلوم المقتول سيد المسلمين ، وابن بنت سيد المرسلين الحسين بن علي . « فورك لأقتلن بقتله عدة من قتل على دم يحيى بن زكريا ، ثم لحق بابن الزبير . وبايعه على أن يوليه أعماله إذا ظهر ، وقاتل معه أهل الشام ثم رجع إلى الكوفة بعد موت يزيد ، وقال للناس « إن المهدي ابن الوصي بعثني إليكم أميناً ووزيراً ، وأمرني بقتل الملحدين والطلب بدم أهل بيته ، والدفع عن الضعفاء . »

ولقد زعم أنه جاء من قبل محمد بن الحنفية ؛ لأنه ولي دم الحسين رضى الله عنه ، ولأن محمداً رضى الله عنه كان ذا منزلة بين الناس ، امتلأت القلوب بمحبته ؛ إذ كان كما قال الشهرستاني كثير العلم غزير ، المعرفة رواد الفكر ، مصيب النظر في العواقب ، وقد أخبره أبوه أمير المؤمنين على رضى الله عنه أخبار الملاحم ، ولكن أعلن محمد بن الحنفية البراءة من المختار على الملأ من الأمة ، وعلى مشهد من العامة ، إذ بلغته أوهامه وأكاذيبه ، وعرف خبيء نياته . ومع تلك البراءة فقد تبع المختار هذا بعض الشيعة ، وأخذ هو يتسكن بينهم ، ويسجع سجعاً يشبه سجع السكبان ، حتى روى أنه كان يقول « أما ورب البحار ، والنخيل والأشجار ، والمهامة والقفار ، والملائكة الأبرار لأقتلن كل جبار ، بكل لدن خطار ، ومهند بتار . . . حتى إذا أقت عمود الدين ، ورأبت شعب صدع المسلمين ، وشفيت غليل صدور المؤمنين ، لم يكبر على زوال الدنيا ، ولم أحفل بالموت إذا أتى . »

وقد أخذ المختار في محاربة أعداء العلويين ، وأكثر من القتل الذريع فيهم ، ولم يعلم أن أحداً اشترك في قتل الحسين إلا أسكن نأتمه ، فخبه ذلك في نفوس الشيعة ، فالتفوا حوله ، وأحاطوا به ، وثاروا معه ، ولكن هزم في قتال معصب ابن الزبير وقتل .

١٠١ - (١) وعقيدة الكيسانية لا تقوم على ألوهية الأئمة ، كالسبئية الذين يعتقدون حلول الجزء الإلهي في الإنسان كما بينا ، بل تقوم على أساس أن الإمام شخص مقدس ، ويبذلون له الطاعة ، ويثقون بعلمه ثقة مطلقة ، ويعتقدون فيه العصمة عن الخطأ ، لأنه رمز للعلم الإلهي .

(ب) ويدينون كالسبئية برجعة الإمام ، وهو في نظرهم بعد علي والحسن والحسين محمد بن الحنفية ، ويقول بعضهم إنه مات ، وسيرجع ، وبعضهم وهم الأكثرون يعتقدون أنه لم يموت ، بل هو بجبل رضوى عنده غسل وماء ، وقد كان من هؤلاء كثير عزة إذ يقول :

ألا أن الأئمة من قریش	ولاة الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنیه	هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر	وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقود الخليل يتبعه اللواء
تغيب لا يرى عنهم زماناً	برضوى عنده غسل وماء

(ح) ويعتقدون البداء وهو أن الله سبحانه وتعالى يغير ما يريد تبعاً لتغير علمه ، وأنه يأمر بالشئ ثم يأمر بخلافه ، وقد قال الشهرستاني : « وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء ، لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال إما بوحي يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شئ ، وحدث حادثة ، فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على دعواه ، وإن لم يوافق قال قد بدا الربكم .

ويعتقدون أيضاً تناسخ الأرواح ، وهو خروج الروح من جسد ، وحلولها في جسد آخر ، وقد علمت أن هذه الفكرة مأخوذة من الفلسفة الهندية القديمة .

(و) وكانوا يقولون : « إن لكل شئ ظاهراً وباطناً ، ولكل شخص روحاً ولكل تنزيل تأويلاً ، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة ، والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في شخص الإنسان ، وهو العلم الذي أثر على عليه السلام

به إبنه محمد بن الحنفية ، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً (١) . .
وترى من هذا الذى ذكرناه وهو بعض مخاريقهم أنهم جانبوا مبادئ الإسلام
وبعدوا عن روحه ، ورفعوا الأئمة إلى مراتب النبيين ، وكأنهم اعتقدوا أن رسالة
النبي ﷺ ما انتهت بموته ، بل بقيت فى بيته من بعده .

١٠٢ - الزيدية: هذه الفرقة هى أقرب فرق الشيعة إلى الجماعة الإسلامية ،
وهى لم تغل فى معتقداتها ، ولم يكفر إلا كثرون منها أحداً من أصحاب رسول الله
ﷺ الأولين ، ولم ترفع الأئمة إلى مرتبة الآله ، ولا إلى مرتبة النبيين .
وإمامها زيد بن على بن الحسين رضى الله عنه ، خرج على هشام بن عبد الملك
بالكوفة ، فقتل وصلب بكساسة الكوفة كما أشرنا ، وقوام مذهبه وهو مذهب
هذه الفرقة إلى أن عراها التغيير .

(١) أن الإمام منصوص عليه بالوصف ، لا بالإسم ، وأوصاف الإمام التى
قالوا إنه لا بد من وجودها حتى يكون إماماً يبايعه الناس ، هى كونه فاطمياً ورعاً
عالماً سخياً يخرج داعياً الناس لنفسه . وقد خالفه فى شرط الخروج كثير من الشيعة
وناقشه فى ذلك أخوه محمد الباقر . وقال له على قضية مذهبك والدك ليس بإمام
فإنه لم يخرج قط ولا تعرض للخروج (١) . .

(ب) أنه تجوز إمامة المفصول فكان هذه الصفات عندهم للإمام الأفاضل
الكامل ، وهو بها أولى من غيره ، فإن اختار أولو الحل والعقد فى الأئمة إماماً
لم يستوف بعض هذه الصفات ، وبايعوه صحت إمامته ولزمت بيعته ، وبنوا على
ذلك الأصل صحة إمامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، وعدم تكفير
الصحابة ببيعتهما فكان زيد يرى ، أن على ابن أبى طالب أفضل الصحابة إلا أن
الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها . وقاعدة دينيه رعوها ، من تسكين
ثائرة الفتنة ، وتطيب قلوب العامة ، فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان
قريباً . وسيف أمير المؤمنين على رضى الله عنه من دماء المشركين لم يحف .

(١) الملل والنحل للشهرستانى .

والضغائن في صدور القوم، من طلب الثأر، كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والنودد والتقدم بالسن، والسبق في الإسلام والقرب من رسول الله ﷺ^(١) وقد خذل زيداً أكثر الشيعة لقوله ذلك . وقد قال البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق . « لما استحر القتال بينه (زيد) وبين يوسف بن عمرو الثقفي قالوا : إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا رأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدك علي بن أبي طالب . فقال زيد : إني لا أقول فيهما إلا خيراً . وإنما خرجت على بني أمية الذين قتلوا جدي الحسين ، وأغاروا على المدينة يوم الحرة ، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار ، وفارقوه عند ذلك . »

(ح) ومن مذهب الزيدية جواز خروج إمامين في قطرين مختلفين بحيث يكون كل واحد منهما إماماً في قطره الذي خرج فيه مادام متحلياً بالأوصاف التي بينهاها ، ويفهم من هذا أنهم لا يجوزون قيام إمامين في قطر واحد . لأن ذلك يستدعي أن يبائع الناس لإمامين ، وذلك منهى عنه بصريح الأثر .

(و) وقد كان الزيدون يعتقدون أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ما لم يتب توبة نصوحاً ، وهم قد اقتبسوا ذلك من المعتزلة الذين يقولون هذه المقالة ، وذلك لأن زيداً رحمه الله كان ينتحل تحلة المعتزلة ، إذ كان ذا صلة بواصل بن عطاء شيخهم وأخذ عنه آراءها في الأصول . وروى أن ذلك من أسباب بغض سائر الشيعة له ، إذ أن واصل كان يرى ، أن علي بن أبي طالب في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل ، وأهل الشام ، ما كان على الصواب يقين ، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه ،^(٢) وذلك أمر لا يرضى الشيعة . ولما قتل زيد بايع الزيدون ابنه يحيى ، ثم قتل هو أيضاً ، ثم بويع بعد يحيى محمد الإمام ، وإبراهيم

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ؛ وتلك الرواية محل نظر . لأن المعروف في تاريخ المعتزلة

أنهم الشيعة المعتدلة ، وكثير من الشيعة يذهبون في العقائد مذهب المعتزلة .

الإمام فقتلها أبو جعفر المنصور ، ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك ، ومالوا عن القول بإمامة المفضل ، ثم أخذوا يطعنون في الصحابة كسائر الشيعة فذهبت عنهم بذلك أولى خصائصهم .

١٠٣ — الإمامية^(١) : وهم القائلون بأن إمامة علي ثبتت بالنص عليه بالذات من النبي ﷺ نصاً ظاهراً وبقيناً صادقاً من غير تعريض بالوصف ، بل إشارة بالعين ، وعلى نص علي من بعده ، وهذا كل إمام . قالوا وما كان في الدين أمر أهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقتة علي فراغ قلب من أمر الأمة فإنه إذ بعث لرفع الخلاف ، وتقرير الوفاق لا يجوز أن يفارق الأمة ويتركها هملاً ، يرى كل واحد منهم رأياً ، ويسلك كل واحد منها طريقاً ، لا يوافق عليه غيره بل يجب أن يعين شخصاً هو المرجوع إليه ، وينص علي واحد هو الموثوق به ، والمعول عليه . ويستدلون على تعيين علي رضي الله عنه بالذات ببعض آثار عن النبي ﷺ يدعون صدقها وصحة سندها ، مثل « من كنت مولاه فعلي مولاه » ، اللهم وال من والاه . وعاد من عاداه . ومثل « أقضاكم علي » ، وغير ذلك من الآثار التي يدعون صحتها . ويشك علماء الحديث من الجماعة في بعضها ، ويستدلون أيضاً باستنباطات من أمور كلف النبي علياً القيام بها ، وكلف غيره أخرى ، فيستنبطون مثلاً من تكليف النبي علياً قراءة سورة براءة دون أبي بكر أنه أولى بالخلافة ويستنبطون من إرسال أبي بكر وعمر في بعث أسامة مؤمراً عليهما بإدارة علي بالخلافة دونهم ، لأنه ما أمر عليه قط ، وهكذا استدلالاتهم ، وهي كثيرة من هذا النوع .

١٠٤ — وقد اتفق الإمامة ، على خلافة الحسن ، ثم الحسين بعد علي ، واختلفوا بعد ذلك في سوق الإمامة ، ولم يثبتوا على رأي واحد ، بل انقسموا فرقاً ، عدها بعضهم نيفاً وسبعين ، وأعظمها فرقتان : الإثنا عشرية والإسماعيلية .

الإثنا عشرية : أما الأولون فيرون أن الخلافة بعد الحسين لعلي زين العابدين ثم محمد الباقر بن زين العابدين ، ثم لجعفر الصادق بن الباقر ، ثم لابنه موسى .

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

الكاظم ، ثم لعل الرضا ، ثم لمحمد الجواد ، ثم لعل الهادي ، ثم للحسن العسكري ، ثم لمحمد إبنه ، وهو الإمام الثاني عشر . ويقولون إنه دخل سرداباً في دار أبيه بسر من رأى ، وأمه تنظر إليه ، ولم يعد بعد ، ثم اختلفوا في سنه ، فقل كانت سنه إذ ذاك أربع سنوات ، وقل ثمان سنوات ، وكذلك اختلفوا في حكمه ، فقال بعضهم إنه كان في هذه السن عالماً بما يجب أن يعلمه الإمام ، وإن طاعته كانت واجبة ، وقال آخرون كان الحكم لعلماء مذهبه حتى بلغ ، فوجبت طاعته .

١٠٥ - الإسماعيلية : وهي طائفة من الشيعة الإمامية انتسبت إلى إسماعيل

بن جعفر ، ويسمون أيضاً الباطنية ، لقولهم بالإمام الباطن .

تقول هذه الطائفة أن الإمام بعد جعفر الصادق إبنه إسماعيل بنص من أبيه ، وفائدة النص ، وإن كان قد مات قبل أبيه ، إنما هو بقاء الإمامة في عقبه ، ثم انتقلت الإمامة من إسماعيل إلى محمد المكتوم ، وهو أول الأئمة المستورين ، وبعد محمد المكتوم إبنه جعفر المصدق ، وبعد إبنه محمد الحبيب ، وهو آخر المستورين ، وبعد إبنه عبد الله المهدي الذي ملك المغرب ، وملك بعده بنوه مصر ، وهم الفاطميون (١) . وقد اضطهدت تلك الطائفة في أول أمرها فيمن اضطهد ، حتى فر معتنقو مذهبها إلى فارس ، وهناك خالط المذهب آراء الفرس القديمة وغيرها ، وقام فيها رجال ذوو أهواء ، يقضون لباتهم باسم الرين فتولوا زعامتها .

أول ناشري دعوتها رجل يقال له ديسان أخذها عن عبد الله القداح ونشرها في بلاد فارس ، ثم بداله أن ينشرها في قلب الدولة ، فجاء إلى البصرة ، ودعا الناس سرّاً ، وجذب إليه رجلاً من وجهاء اليمن كان يزور مقابر أهل البيت ، فاتفقا على بث الدعوة لآل البيت في اليمن ونفذا مادبراً ، ثم أرسل القداح رجلين إلى المغرب لسهولة انقيادها للدعاة ، وقال لهما احرثا الأرض ، حتى يأتي صاحب البذر ، ثم سال سبل الدعوة الشيعية في بلاد المغرب ، حتى أخذ الفاطميون ملك الأغالبة في أفريقية ثم اقتصعوا مصر من الخليفة العباسي علي ما هو معلوم في التاريخ .

٢ - الخوارج

١٠٦ - هم أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن اعتقادهم، وحماسة لأفكارهم وشدة في تدينهم في الجملة، واندفاعاً وتهوراً فيما يدعون إليه، وما يفكرون فيه، وهم في اندفاعهم وتهورهم يستمسكون بالفاظ قد أخذوا بظواهرها، وظنوها ديناً مقدساً لا يحيد عنه مؤمن، ولا يخالف سبيله إلا من مالت به نفسه إلى البهتان، ودفعته إلى العصيان، استرعت ألبابهم كلمة لا حكم إلا لله، فاتخذوها ديناً ينادون به في وجوه مخالفهم، ويقطعون به كل حديث، فكانوا كباراً وأولياً يتكلم قذوفه بهذه الكلمة وقد روى أنه رضى الله عنه قال في شأنهم عندما قالوها وكرروا قوها - « كلمة حق يراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمره إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمراته المؤمنين، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به النى ويقا تل به العدو، وتؤمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوى، حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر، »

وقد استهوتهم فكر البراءة من عثمان وعلى والحكام الظالمين، حتى احتلت أفهامهم. واستولت على مداركهم استيلاء تاماً، وسدت عليهم كل طريق للوصول إلى الحق، فن تبرا من عثمان وعلى وطلحة والزبير والظالمين من بنى أمية سلكوه في جمعهم. وتساحروا معه في مبادئ أخرى من مبادئهم ربما كانت أشد أثراً والخلاف فيها يبعده عنهم أكثر من الخلاف في هذا التبرؤ.

خرج ابن الزبير على الأمويين، فناصروه ووعدوه البقاء على نصرته والقتال في صفه، ولما علموا أنه لا يتبرأ من أبيه وطلحة وعلى وعثمان نابذوه وفارقوه.

ولما ناقش عمر بن عبد العزيز شذوذا الخارجي كان محز الخلاف. ومفصل المناقشة هو التبرؤ من أهل بيته الظالمين، مع إقرار الخوارج أنه خالفهم، ومنع استمرار ظلمهم، ورد إلى الناس مظالمهم، ولكن استحوذت عليهم فكرة

التبرؤ فكانت الحائل بينهم وبين الدخول في غمار الجماعة الإسلامية .

١٠٧ — وإنهم ليشبهون في استحواد الألفاظ البراقة على نفوسهم واستيلائها على مداركهم ؛ اليعقوبيين الذين ارتكبوا أقسى الفظائع في الثورة الفرنسية ، فقد استولت على هؤلاء ألفاظ الحرية والمساواة والأخاء ، وباسمها قتلوا الناس وأهرقوا الدماء ، وأولئك استولت عليهم ألفاظ الإيمان ، ولا حكم إلا لله ، والتبرؤ من الظالمين ، وباسمها أباحوا دماء المسلمين وخضبوا البلاد الإسلامية بالدماء ، وشنوا الغارة في كل مكان ، ويظهر أن الحماسة التي امتازوا بها كانت هي الوحدة الجامعة بينهم وبين اليعقوبيين ، وما صدر عن الفريقين من أعمال متشابهة ما كان إلا لهذه الحماسة وقوة العاطفة . قال العلامة جوستاف لوبون في وصف اليعقوبيين في كتابه الثورة الفرنسية « وتوجد النفسية اليعقوبية خاصة عند ذوى الأخلاق المتحمسة الضيقة ، وتتضمن هذه النفسية فكراً قاصراً عنيداً ، يجعل اليعقوبي كثير السذاجة ، ولما كان لهذا لا يدرك من الأمور إلا علائقها الظاهرية ، فإنه يظن أن ما يتولد في روحه من الصور الوهمية حقائق ، ويفوته ارتباط الحوادث بعضها ببعض ، وما ينشأ عن ذلك من النتائج ، ولا يحوله بصره عن خياله أبداً ، إذن فاليعقوبي لا يقترف الآثام لتقدم منطقته العقل ، إذ لا يملك منه إلا قليلاً ، وإنما يسير مستيقناً وعقله الضعيف يخدم اندفاعاته ، حيث يتردد ذو المدارك السامية فيقف » .

وإن هذا الوصف البديع لليعقوبيين هو وصف كامل صحيح لاكثر نواحي الخواارج النفسية . وسترى فيما يلي من الحوادث والمناقشات ما يؤيد ذلك ، ويثبت صحته .

١٠٨ — ولم تكن الحماسة والتمسك بظواهر الألفاظ فقط هي الصفات الواضحة في الخواارج ، بل هناك صفات أخرى ، منها حب الفداء والرغبة في الموت والاستهداف للمخاطر من غير داع قوى يدفع إلى ذلك ، وربما كان منشأ ذلك هوساً عند بعضهم واضطراباً في أعصابهم ، لا مجرد الشجاعة والتمسك بالمذهب فقط . وإنهم ليشبهون في ذلك النصارى الذين كانوا تحت حكم العرب في الأندلس .

فقد أصاب فريقاً منهم هوس جعلهم يقدمون على أسباب الموت وراء عصية جامحة ، وفكرة فاسدة . واقرأ ما كتبه الكونت هنري دي كاستري في وصفهم ، فإنك ستري وصفاً ينطبق في كثير من النواحي على الخوارج ، فقد قال : « أراد كل واحد (من هؤلاء النصاري) أن يذهب إلى مجلس القضاء ليسب محمداً ويموت ، فتقاطروا عليه أفواجاً أفواجاً ، حتى تعب الحجاب من ردهم ، وكان القاضي يصم الأذان كيلاً يحكم عليهم بالإعدام . والمسلمون مشفقون على هؤلاء المساكين ويظنونهم من المجانين ، ولقد كان من الخوارج من يقاطع علياً في خطبته ، بل من يقاطعه في صلاته ، ومن يتحدى المسلمين محتسباً الله في ذلك ظاناً أنه قرابة يتقرب بها إليه . ولما قتلوا عبد الله بن خباب بن الارت ، وبقروا بطن جاريته وقال لهم علي . ادفعوا إلينا قتلته . قالوا : كلنا قتله . فقاتلهم على حتى كاد يبيدهم ، ولم يمنع ذلك بقيتهم من أن يسيروا في طريقهم ، موغلين في الدعوة إليها والجماسة لها ، فبينهم وبين أولئك النصاري شبه قريب من هذه الناحية .

فالإخلاص للإسلام كان صفات كثيرين منهم ، وإن كان معه هوس بفكرة فيه ، والتأثر بناحية واحدة من نواحيه ، يروى أن علياً رضي الله عنه أرسل إليهم ابن عباس يناقشهم فلما وصل إليهم رحبوا به وأكرموه ، فرأى منهم جباهاً قرحة لطول السجود ، وأيديا كشفنت الإبل ، عليهم قصص مرحة (١) . . ، وإخلاصهم لدينهم في الجملة أمر لا موضع فيه لارتياب ، ولكنه إخلاص قد عراه ضلال في فهم الدين وإدراك لبه ومرماه ، فالمسلم المخالف لهم لاعصمة لدمه ، بينما الذي دمه معصوم ، قال أبو العباس المبرد في الكامل « من طريف أخبارهم أنهم أصابوا مسلماً ونصراً نياً فقتلوا المسلم وأوصروا بالنصراني ، وقالوا احفظوا ذمة نبيكم . لقيهم عبد الله ابن خباب وفي عنقه مصحف ، ومعه امرأته وهي حامل فقالوا : إن الذي في عنقك ليأمرنا أن نقتلك . . قالوا فما تقول في أبي بكر وعمر ؟ فأثنى خيراً . قالوا فما تقول في علي قبل التحكيم وفي عثمان في ست سنين فأثنى خيراً . قالوا : فما تقول

في التحكيم؟ قال أقول إن علياً أعلم بكتاب الله منكم، وأشد توقياً على دينه وأنفذ بصيرة. قالوا: إنك لست تتبع الهدى، إنما تتبع الرجال على أسمائها، ثم قربوه إلى شاطئ النهر فذبحوه. وساموا رجلاً نصرانياً بنخلة له. فقال: هي لكم. فقالوا: والله ما كنا لناخذها إلا بثمان. قال: ما أعجب هذا! أتقتلون مثل عبد الله ابن خباب. ولا تقبلوا منا ثمن نخلة!.

١٠٩ — ولماذا كان التصعب للفكرة، والهوس لها، والتشدد فيها مع الخشونة في الدفاع عنها والنهور في الدعوة إليها، وحمل الناس عليها بقوة السيف، والعنف والقسوة بدرجة لا رفق فيها، وبجمال لا تتفق مع سماحة هذا الدين؟ السبب في ذلك فيما أعتقد أن الخوارج كان أكثرهم من عرب البادية، وقليل منهم كان عرب القرى، وهؤلاء كانوا في فقر مدقع، وشدة بلاء قبيل الإسلام، ولما جاء الإسلام لم تزد حالتهم المادية حسناً، لأن كثيرين منهم استمروا في باديتهم بلأوائها وشدتها، وصعوبة الحياة فيها، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة في التفكير وضيق في التصور، وبعد عن العلوم، فتكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة لضيق نطاق العقول، ومتهورة مندفعة وزاهدة، لأنها لم تجد، والنفس التي لا تجد إذا غمرها إيمان، ومس وجدانها اعتقاد صحيح، انصرفت عن التطالع إلى شهوات الدنيا، وملاذ هذه الحياة، وانجهت إلى الحياة الأخرى، وإلى نعيمها والرغبة في التمتع بملاذها، والابتعاد عما يؤدي إلى جحيمها وشقاها، ولقد كانت معيشتهم دافعة لهم على الخشونة والقسوة والعنف، إذ النفس صوة لما تألف وترى، ولو أنهم عاشوا عيشة رافهة فاكهة بنوع من النعيم لآلان ذلك من صلابتهم، ورطب من شدتهم، ونهته من حدتهم، يرى أن زياد بن أبيه بلغه، عن رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه يرى رأى الخوارج فدعاه، فولاه، ورزقه أربعة آلاف درهم في كل شهر، وجعل عمالته في كل سنة مائة ألف. فكان أبو الخير يقول: ما رأيت شيئاً خيراً من لزوم الطاعة، والتقلب بين أظهر الجماعة، فلم يزل والياً حتى أنكر منه زياد شيئاً فتمتر لزياد، فحبسه فلم يخرج من حبسه حتى مات.

أنظر إلى النعمة كيف ألانت من طباعه ، وهذبت من نفسه ، وجعلته سمحاً رقيقاً بعد أن كان متعصباً عنيفاً .

١١٠ — ونحن إن وصفنا أكثر الخوارج بالإخلاص في خروجهم على الأمويين من بعده ، لا نتكر أن هناك غير العقيدة أموراً أخرى حفزتهم على الخروج ، من أعظمها وضوحاً أنهم كانوا يحسدون قريشاً على استيلائهم على الخلافة واستبدادهم بالأمر دون الناس ، والدليل على ذلك أن أكثرهم من القبائل الربعية التي كانت بينها وبين القبائل المضرية الاحن الجاهلية والعداوات القديمة التي خفف الإسلام حدتها ولم يذهب بكل قوتها ، بل بقيت منها آثار غير قليلة مستمكسة في القلوب ، متغلغلة في النفوس . وقد تظهر في الآراء والمذاهب ، من حيث لا يشعر المعتنق للمذهب ، الأخذ بالرأى ، وأن الإنسان قد يسيطر على نفسه هوى يدفعه إلى فكرة معينة ، ويخيل إليه أن الإخلاص رائده ، والعقل وحده يهديه ، وهذا أمر واضح في الأمور التي تجري في الحياة في كل ظواهرها . فالإنسان ينفر من كل فكرة اقترنت بما يؤلمه ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد أن نتصور أن الخوارج وأكثرتهم ربيعون رأوا الخلفاء قوماً مصريين ، فنفروا من حكمهم ، واتجه تفكيرهم إلى آراء في الخلافة تحت ظل ذلك النفور من حيث لا يشعرون ، وظنوا أنه محض الدين . ولب اليقين ، وأنه لا دافع لهم إلا الإخلاص لدينهم ، والتوجه لربهم ، وليس بمانع لدينا أن يكون الإخلاص وحده في طلب الدين عند بعضهم لا تشوبه شائبة ، ولم يختلط به أى درن من غرض أو عارض من سوء ، وأن يكون هو الذى دفع بعضهم إلى الخروج والله أعلم بما تخفى الصدور .

١١١ — والخوارج كما رأيت أكثرهم من العرب ، والموالى كانوا عدداً قليلاً فيهم ، مع أن آرائهم في الخلافة من شأنها أن تجعل للموالى الحق في أن يكونوا خلفاء ، عندما تتوافر في أحدهم شروطها ، إذ الخوارج لا يقصرون الخلافة على بيت من بيوت العرب ولا على قبيل من قبيلهم ، بل لا يقصرونها على جنس من الأجناس ، أو فريق من الناس ، والسبب في نفور الموالى من مذهبهم أنهم هم كانوا ينفرون

من الموالي ، ويتعصبون ضدهم . وقد روى ابن أبي الحديد أن رجلاً من الموالي خطب امرأة خارجية ، فقالوا لها فضحتينا ، ، وربما لو تركوا تلك العصبية لتبعهم كثيرون من الموالي .

ومع أن الموالي في الخوارج كانوا عدداً قليلاً نرى لهم أثراً في بعض فرقهم فاليزيدية ^(١) ادعوا أن الله سبحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتاباً ينسخ بشرعه الشريعة المحمدية ، والميمونة ^(٢) أباحوا نكاح بنات الأولاد ، وبنات أولاد الأخوة وبنات أولاد الأخوات ^(٣) وهذه كما ترى مبادئ كفر ، واضح أنها تفكير فارسي ، إذ الفرس المجوس هم الذين يحنون إلى نبي من فارس وهم الذين يبيعون الأنكحة السابقة ،

١١٢ — في الكلام السابق عرفنا عقلية الخوارج ونفسياتهم وقبائلهم . والحق أن آرائهم مظهر واضح لتفكيرهم وسذاجة عقولهم ونظراتهم السطحية ونقمتهم على قريش وكل القبائل المصرية .

(أ) وأول آرائهم ، وأحكامها وأسدها أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ، لا يقوم به فريق دون فريق ، ولا جمع دون جمع ، ويستمر خليفة مادام قائماً بالعدل ، مقيماً للشرع ، مبتعداً عن الخطأ والزيف ، فإن حاد وجب عزله أو قتله .

(ب) ولا يرون أن بيتاً من بيوت العرب اختص بأن يكون الخليفة منه ، فليست الخلافة في قريش كما يقول غيرهم ، وليست لعربي دون أعجمي ، والجميع فيها سواء ، بل يفضلون أن يكون الخليفة غير قرشي ، ليسهل عزله أو قتله ، إن خالف الشرع ، وحاد عن الحق ، وجانب الصواب ، إذ لا تكون له عصبية تحميه ، ولا عشيرة تؤويه ، ولا ظل غير ظل الله يستظل به ، وعلى هذا الأساس اختار أوائلهم عبد الله

(١) أتباع يزيد بن أبي أنيسة الخارجي ، وذلك لأنهم لما انشعبوا عن أصلهم أقاموا بسجستان . فسرت إليهم الآراء الفارسية .

(٢) أتباع ميمون العجودي . (٣) الفرق بين الفرق للبغدادى .

ابن وهب الراسبي ، وأمروه عليهم ، وسموه أمير المؤمنين ، وليس بقرشي . وكان ذلك المبدأ جديراً بأن يغري جماهير المسلمين باعتناق مذهبهم ، ولكن ازدراءهم بالموالي واستباحتهم لدماء المسلمين وسبيهم للنساء والذرية . وطعنهم في إيمان علي ، وكثير من آل البيت ، كل هذا حال بينهم وبين قلوب الناس أن تصغي إليهم .

(ح) ولا ننسى أن نذكر هنا أن النجدات من الخوارج يرون أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقاموه جاز ، فإقامة الإمام في نظرهم ليست واجبة .

(د) ويرى الخوارج تكفير أهل الذنوب ولم يفرقوا بين ذنب يرتكب عن قصد للسوء ، ونية للآثم ، وخطأ في الرأي والاجتهاد يؤدي إلى مخالفة وجه الصواب ولذا كفروا علياً بالتحكيم ، مع أنه لم يقدم عليه مختاراً ، ولو سلم أنه اختاره فالأمر لا يعدو مجتهداً أخطأ ولم يصب ، إن كان التحكيم ليس من الصواب ، فلجأجتهم في تكفيره رضي الله عنه دليل على أنهم يرون الخطأ في الاجتهاد يخرج عن الدين ، ويفسد اليقين ، وكذلك كان عندهم شأن طلحة والزبير وعثمان ، وغيرهم من علية الصحابة الذين خالفوهم في جزئية من الجزئيات ، فكفروهم للاجتهاد الخطأ في زعمهم ، وقد ساق ابن أبي الحديد أدلتهم التي تمسكوا بها في تكفير مرتكب الذنب ورد عليها ، ولا يهمننا تفصيل وجه الرد ، وإنما يهمننا ذكر بعض الأدلة لنعرف منها وجهات نظرهم ، وكيف كانوا يفكرون ، وسترى أن تفكيرهم كان سطحياً ، لا يتعمقون في بحث ، ولا يتقصون أطراف موضوع .

وهذه الأدلة كثيرة ، منها قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، ومن كفر فإن الله غني عن العالمين » فجعل تارك الحج كافراً ، وترك الحج كبيرة ، فكل مرتكب كبيرة كافر في زعمهم ، ومنها قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله ، فأولئك هم الكافرون » وكل مرتكب للذنوب قد حكم بغير ما أنزل الله في زعمهم ، فهو كافر ومنها قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » فأما الذين

أسودت وجوههم ، أ كفرتهم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ، قالوا والفاسق لا يجوز أن يكون ممن أبيضت وجوههم ، فوجب أن يكون ممن أسودت وجوههم ووجب أن يسمى كافراً ، لقوله تعالى بما كنتم تكفرون ، ومنها قوله تعالى : « وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها فترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة ، والفاسق على وجهه غبرة ، فوجب أن يكون من الكفرة ، ومنها قوله تعالى : « ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ، أثبت أن الظالم جاحد ، وهذه صفة الكافر ^(١) .

وكل هذه الدلائل كما نرى ظواهر نصوص ، قد نظروا إليها نظراً سطحياً ولم يدركوا مراميها ولا أسرارها ، ولم يصيبوا هدفها ، وكان على رضى الله عنه يحتاج على من عاصروه منهم بالحجج الدامغة ، والأدلة القاطعة ، وبما قاله رداً عليهم : « فإن أبيتم إلا أن تزعموا أنى أخطأت ، وضللت ، فلم تضلون عامة أمة محمد صلى الله عليه وسلم وآله بضلالى ، وتأخذونهم بخطئى ، وتكفرونهم بذنوبى ، سيوفكم على عواتقكم تضعونها مواضع البرء والسقم ، وتخلطون من أذن بمن لم يذنب ، وقد علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله رجم الزانى المحصن ثم صلى عليه ، ثم ورثه أهله ، وقتل القاتل ، وورث ميراثه أهله ، وقطع يد السارق وجلد الزانى غير المحصن ، ثم قسم عليهما من ألفىء ونكح المسلمات ، فأخذهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله بذنوبهم ، وأقام حق الله فيهم ، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام ولم يخرج أسماءهم من بين أهله ، وفى ذلك الكلام القيم رد مفحم لا يمارون فيه ، ولا يستطيعون أن يثيروا حوله غباراً ، ولعله رضى الله عنه عدل عن الاحتجاج بالكتاب إلى الاحتجاج بالعمل الذى كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن الفعل لا يقبل تأويلاً ، ولا يفهم إلا على الوجه الصحيح ، فلا يتسع لنظراتهم السطحية وتفكيرهم الذى لا يصيب إلا جانباً واحداً ، ولا يتجه إلا إلى اتجاه جزئى ، وفى الاتجاه الجزئى فى فهم العبارات والأساليب ضلال عن مقصدها : وبعد عن مرماها

(١) ملخص من شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد المجلد الثانى ص ٣٠٧ و ٣٠٨ .
وارجع إلى الموضوع كاملاً فيه .

وفي النظرة الكلية الشاملة الصواب ، وإدراك الحق من كل نواحيه ، فهو رضى الله عنه جادلهم بالعمل ، حتى يقطع عليهم كل تأويل ، ولكي يبين لهم وضع الحقيقة من غير أن يجعل لتليساتهم الفاسدة أى باب من أبواب الحيرة والاضطراب .

١١٣ — هذه جملة الآراء التي اعتنقها أكثرهم ولم يتفقوا في غيرها على مذهب أو رأى أو نظر ، بل كانوا كثيرى الخلاف ، يشجر بينهم الخلاف لأصغر الأمور وأقلها ، وربما كان هذا هو السر في كثير من انهزاماتهم وكان المهلب بن أبي صفرة الذي كان في العصر الأموي ترساً للجماعة الإسلامية يقيها منهم ، يتخذ الخلاف بينهم ذريعة لتفريقهم وخضد شوكتهم والفيل من حديثهم ، وإذا لم يجدهم مختلفين دفع إليهم من يشير الاختلاف بينهم ، يحكى ابن أبي الحديد : أن حداداً من الأزارقة كان يصنع نصالاً مسمومة ، فيرمى بها أصحاب المهلب ، فرفع ذلك إلى المهلب ، فقال أنا أ كفيكموه إن شاء الله ، فوجه رجلاً من أصحابه بكتاب وألف درهم إلى عسكر قطرى بن الفجاءة قائد الخوارج ، فقال له ، ألق هذا الكتاب في العسكر والدراهم واحذر على نفسك فمضى الرجل ، وكان في الكتاب .

أما بعد فإن نصالك قد وصل إلى ، وقد وجهت إليك بألف درهم فاقبضها وزدنا من النصال ، فرفع الكتاب إلى قطرى ، فدعا الحداد ، فقال ما هذا الكتاب ؟ قال : لا أدري ، قال فما هذه الدراهم ؟ قال لا أعلم بها ، فأمر به فقتل ، فجاء عبد ربه الصغير مولى بنى قيس بن ثعلبة فقال : قتلت رجلاً على غير ثقة وتبين ؟ قال قطرى : إن قتل رجل في صلاح الناس غير منكر ، وللإمام أن يحكم بما يراه صالحاً وليس للرعية أن تعترض عليه ، فتنكر له عبد ربه في جماعة معه ، ولم يفارقوه .

وبلغ ذلك المهلب فدم إليهم رجل نصرانياً جعل له جعلاً يرغب في مثله . وقال : إذا رأيت قطرياً فامسجد له . فإذا نهاك فقال إنما سجدت لك ، ففعل ذلك النصراني فقال قطرى إنما السجود لله تعالى ، فقل ما سجدت إلا لك ، فقال رجل من الخوارج : إنه قد عبدك من دون الله ، وتلا قوله تعالى : إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ، أنتم لها واردون ، فقال قطرى إن النصراني قد عبدوا عيسى

ابن مريم ، فهاضر عيسى ذلك شيئاً . فقام رجل من الخوارج إلى النصراني فقتله ،
فأنكر قطرى ذلك عليه ، وأنكر قوم من الخوارج إنكاره .

وبلغ المهلب ذلك ، فوجه إليهم رجلاً يسألهم ، فأتاهم الرجل ، فقال أرايتم
رجلين يخرجان مهاجرين إليكم ، فمات أحدهما في الطريق وبلغ الآخر إليكم ،
فامتحنتموه فلم يحز المحنة ما تقولون ؟ فقال بعضهم أما الميت فمن أهل الجنة ،
وأما الذي لم يحز المحنة فكافر حتى يحيز المحنة ، وقال قوم آخرون : هما كافران حتى
يحيزا المحنة ، فكثر الاختلاف ، وخرج قطرى إلى حدود اصطخر ، فأقام شهراً
والقوم في خلافهم^(١) .

أنظر كيف كان ذلك القائد العظيم ، يستغل حماسهم ، وشدة تعصب كل منهم
لرأيه ، وسذاجة تفكيرهم ، وضعف مداركهم ، فيؤثر نيران العداوة بينهم ،
ويؤجج لهيب الاختلاف ، ليكون بأسهم بينهم شديداً ، ويكونوا ضعفاء أمام
عدوهم وفي الحق أن منارات الخلاف بينهم كانت كثيرة ، وكثيراً ما كانت من
غير باذر لبذور الخلاف بينهم ، ولذلك انقسموا إلى فرق كثيرة ، ولتتكم كلمة
عن أظهر فرقهم ورؤوسهم ، وهم :

١١٤ — الآزارقة : هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفي ، أى أنه من بني حنيفة ،
من القبائل الربعية ، وكانوا أقوى الخوارج شكيمة ، وأكثرهم عدداً ، وأعزهم
نفعاً ، قاتلوا بقيادة نافع قواد الأمويين ، وابن الزبير تسعة عشر عاماً ، ولما قتل
نافع في ميادين القتال جاء من بعده نافع بن عبد الله ، ثم قطرى بن الفجاءة ، وفي
عهده ضعف شأنهم بسبب بغض الناس لهم ، لشهرتهم بسفك الدماء ، وتآلب
المسلمين عليهم واختلافهم فيما بينهم ، فهزموا في كل مكان ، ثم توالى انهزاماتهم
من بعده إلى أن انتهى أمرهم ، وقد ذهبوا إلى المبادئ العامة التي ذكرناها
للخوارج ، وزاد عليها .

(١) شرح نهج البلاغة المجلد الأول ص ٤٠١ .

- (١) إن مخالفهم من عامة المسلمين ، ومن لا يرون رأيهم من الخوارج مشركون ، وكذلك قاعدة الخوارج مشركون .
- (ب) إن أطفال مخالفهم مشركون مخلدون في النار .
- (ج) دار المخالفين دار حرب ، ويجوز قتل أطفالهم ونسائهم وسبيهم ،
- (د) إسقاط حد الرجم عن الزاني ، إذ ليس في القرآن ذكره ، وإسقاط حد قذف المحصنين من الرجال مع وجوب الحد على قاذفي المحصنات من النساء .
- (هـ) جواز الكبائر والصغائر على الأنبياء^(١) .

١١٥ — النجدات : هم أتباع نجدة بن عويمر الحنفي ، وقد خالفوا الأزارقة في تكفير القعدة من الخوارج واستحلال قتل الأطفال^(٢) وزادوا عليهم استحلال قتل أهل العهد والذمة ، وقد كانوا باليمامة ، وقد كانوا مع أبي طالوت الخارجي ثم بايعوا نجدة سنة ست وستين ، فعظم أمره وأمرهم ، حتى استولى على البحرين ، وعمان ، وحضرموت ، واليمن ، والطائف ، ثم اختلفوا على نجدة لأمور فقموها عليه ، منها أنه أرسل ابنه في جيش ، فسبوا نساء ، وأكلوا من الغنيمة قبل القسمة ، فعذرهم ، ومنها أنه تولى أصحاب الحدود من أصحابه ، وقال لعل الله تعالى يعفو عنهم ، وإن عذبهم ففي غير النار ، ثم يدخلهم الجنة ، ومنها أرسل جيشاً في البحر ، وجيشاً في البر ، ففضل الذين بعثهم في البر في العطاء .

وقد ترتب على اختلافهم أن انقسموا إلى ثلاث فرق : فرقة ذهبت إلى سجستان مع عطية بن الأسود الحنفي ، وفرقة ثاروا مع أبي فديك على نجدة فقلوه وفرقة عذرت نجدة في أحداثه ، وهم الذين بقي لهم اسم النجدات . وقد بقي أبو فديك بعد نجدة إلى أن أرسل إليه عبد الملك بن مروان جيشاً هزمه وقتله ، وبعث برأسه إلى عبد الملك بن مروان ، فانتهى أمر هذه الطائفة .

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

(٢) قد علمت مما مضى أن النجدات لا يرون إقامة إمام واجباً شرعياً . وما خالف نجدة نافعاً جواز التقية يجيزها ونافعاً يمنعها .

١١٦ — الصفريّة : أتباع زياد بن الأصفر . وهم في آرائهم أقل تطرفاً من الأزارقة ، وأشد من غيرهم ، قد خالفوا الأزارقة في مرتكبي الكبائر ، فلم يتفقوا على إشراكه ، بل منهم من يرى أن الذنوب التي فيها الحد ، لا يتجاوز بمرتكبيها الإسم الذي سماه الله به كالسارق ، والزاني ، وما ليس فيه حد فمرتكبه كافر ، ومنهم من يقول إن صاحب الذنب الذي فيه حد لا يكفر حتى يحده الوالي .

ومن الصفريّة أبو هلال مرداس وكان رجلاً صالحاً زاهداً . خرج في أيام يزيد بن معاوية بناحية البصرة ، ولم يتعرض للناس ، وكان يأخذ من مال السلطان ما يكفيه إن ظهر به ، ولا يريد الحرب ، فأرسل إليه عبيد الله بن زياد جيشاً قضى عليه .

ومنهم عمران بن حطان ، وكان شاعراً زاهداً قد طاف في البلاد الإسلامية ، فاراً بنحلته ، وقد انتخبه هؤلاء الخوارج إماماً لهم بعد أبي بلال .

١١٧ — العجاردة : هم أصحاب عبد الكريم بن عجرد أحد أتباع عطية بن الأسود الحنفي ، وهم قرييون جداً من النجدات في أصل نحلتهم ، وجملة آرائهم ، إذ أنهم يتولون العقدة من الخوارج إذا عرفوا بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضاً ، ولا يكون مال المخالف فيناً إلا إذا قتل صاحبه .

وقد افرقت العجاردة فرقاً كثيرة في أمور ، منها ما يتعلق بالقدر وقدرة العبد ، ومنها ما يتعلق بأطفال المخالفين ، وكان يدفعهم إلى الخلاف مسائل جزئية فينتهي الأمر إلى الكلام في قضايا عامة تصيرهم فرقاً وأحزاباً . ومن أمثلة ذلك أن رجلاً منهم إسمه شعيب كان مديناً لآخر إسمه ميمون ، فلما تقاضى هذا دينه ، قال شعيب : أعطيك إن شاء الله . فقال ميمون : قد شاء الله تلك الساعة ، فقال شعيب : لو كان قد شاء ذلك لم أستطع إلا أن أعطيك . فقال ميمون : قد أمر الله بذلك ، وكل ما أمر به فقد شاءه ، وما لم يشأ لم يأمر به . فافترقت العجاردة في ذلك إلى ميمونية وشعيبية ، وكتبوا إلى رئيسهم عبد الكريم . فقال : إنما تقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا نلحق بالله سوءاً ، فادعى كل أن الجواب يؤيده .

ويروى أن عجردياً اسمه ثعلبة كانت له بنت فخطبها عجردي آخر وأرسل إلى أمها يسألها : هل بلغت البنت فإن كانت قد بلغت ، ورضيت الإسلام على الشرط الذي تعتبره العجاردة ، لم يبال كم كان مهرها ؟ ، فقالت : إنها كانت مسلمة في الولاية ، سواء أبلغت أم لم تبلغ ، فرفع الأمر إلى عبد الكريم ، فاختره البراءة من الأطفال وخالفه ثعلبة ، وافترقت من العجاردة على ذلك فرقة هي الثعلابة .

١١٨ — الإباضية : وهم أتباع عبد الله بن إباح ، وهم أكثرهم خوارج اعتدالا وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية رأياً وتفكيراً ، فهم أبعد عن الشطط والغلو وأقرب إلى الاعتدال ، وجملة آرائهم .

(أ) أن مخالفهم من المسلمين ليسوا مشركين ، ولا مؤمنين ، ويسمونهم كفاراً ، ويروى عنهم أنهم كفاراً نعمة .

(ب) دماء مخالفهم حرام في السر لا في العلانية ، ودارهم دار توحيد إلا معسكر السلطان .

(ج) لا يحل من غنائمهم في الحرب إلا الخيل والسلاح ، وكل ما فيه قوة في الحروب ، ويردون الذهب والفضة إلى أصحابها .

(د) تجوز شهادة المخالفين ، ومنا كذبهم ، والتوارث معهم ، ومن هذا يتبين اعتدالهم ، وقربهم من إنصاف المخالفين ، ومن أجل ذلك بقوا إلى اليوم في بعض جهات العالم الإسلامي .

١١٩ — خوارج لا يعدون من المسلمين : قام مذهب الخوارج على الغلو والتشدد في فهم الدين ، فضلوا وأجهدوا أنفسهم والمسلمين بضلالهم ، ولكن المسلمين الصادق الإيمان لم يحكموا بكفرهم ، وإن حكموا بضلالهم ، ولذا روى أن علياً رضي الله عنه أوصى أصحابه ألا يقاتل أحد الخوارج من بعده ، لأن من طلب الحق فأخطأه ليس كمن طلب الباطل فناله ، فعلى رضي الله عنه كان يعتبرهم طالبيين للحق ، قد جانبوا طريقه ، ويعتبر الأمويين طالبيين للباطل ، وقد نالوه ، ولكن كان في الخوارج فرق قد ذهبوا مذاهب ليس في كتاب الله ما يؤيدها ،

بل فيه ما يناقضها من غير أى تأويل ، وقد ذكر البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق طائفتين من الخوارج عدهما خارجتين عن الإسلام ، وهما :

(١) اليزيد : أتباع يزيد بن أبى أنيسة الخارجى ، وكان إباضياً ثم ادعى أنه مسيحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتاباً ينسخ الشريعة المحمدية . وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى .

(٢) الميمونية : وهم أتباع ميمون العجرى الذى ذكر آنفاً فى مسألة الخلاف فى الدين ، وقد أباح نكاح بنات الأولاد ، وبنات أولاد الأخوة . والأخوات ، وقال فى علة ذلك إن القرآن لم يذكرهن فى المحرمات ، وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف ، ولم يعدوها من القرآن لأنها قصة غرام فى زعمهم ، ولا يصح أن تضاف إليه ، فقبحهم الله لسوء ما يعتقدون .

٣ — المرجئة ^(١)

١٢٠ — ابتدأت هذه الفرقة سياسية ، ولكنها أخذت تخطط بالسياسة أصول الدين ، وكونوا لهم رأياً سلبياً في الأمر الذي شغل الأفكار الإسلامية في هذا العصر ، وهو مسألة مرتكب الكبيرة التي أثارها الخوارج والشيعة ، وأهل الاعتزال ، ولنشأتها السياسية عددها في الفرق السياسية .

والبذرة الأولى التي منها نبتت هذه الفرقة كانت في عهد الصحابة في آخر عهد عثمان رضي الله عنه ، فإن القالة في حكم عثمان وعمله لما شاعت ، وذاعت ، وملأت البقاع الإسلامية ، ثم انتهت بقتله - اعتصمت طائفة من الصحابة بالصمت العميق ، وتحصنت بالامتناع عن الاشتراك في تلك الفتن التي مرج المسلمون فيها مرجاً شديداً وتمسكوا بحديث أبي بكر عن النبي ﷺ إذ قال : « ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي ، ألا فإذا نزلت أو وقعت فمن كان له إبل فليلحق بإبله ، ومن كانت له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه ، فقال رجل : يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض ؟ قال : يعمد إلى سيفه ، فيدق على حده بحجر ، ثم لينج إن استطاع النجاة ، وامتنعوا عن الخوض في الحرب التي وقعت بين المسلمين ، ولم يغنوا أنفسهم بالبحث عن الحق في الطائفتين المتقاتلتين ، ومن هؤلاء سعد بن أبي وقاص ، وأبو بكر راوى

(١) الأرجاء على معنيين : إحداهما التأخير مثل قوله تعالى « قالوا أرجه وأخاه » أي أمهله وأخره . والثاني إعطاء الرجاء . أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد . وأما بالمعنى الثاني فظاهر ، فإنهم كانوا يتولون لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة . وقيل الأرجاء : تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يحكم عليه بحكم ما في الدنيا ؛ من كونه من أهل الجنة . أو من أهل النار فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان ؛ وقيل : المرجئة تأخير على رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة . فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان (الملل والنحل لاشهر ستاني) .

الحديث السابق ، وعبد الله بن عمران بن الحصين وغيرهم ، وبهذا أرجئوا الحكم في أى الطائفتين أحق وفوضوا أمورهم إلى الله سبحانه وتعالى .

وقد قال النورى في هذه الفتن ومسائلها : « إن القصايا كانت بين الصحابة مشتبهة ، حتى إن جماعة من الصحابة ، تحيروا فيها ، فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب ، ، وقال ابن عساكر في هذا المقام في بيان أصحاب هذه الفرقة : « إنهم هم الشكاك الذين شكوا ، وكانوا في المغازى ، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ، ليس بينهم اختلاف ، فقالوا تركناكم وأمركم واحد ، ليس بينكم اختلاف . وقد منا عليكم رأيتم مختلفون ، فبعضكم يقول : قتل عثمان مظلوماً ، وكانوا أولى بالعدل وأصحابه وبعضكم يقول : كان على أولى بالحق وأصحابه كلهم ثقة ، وعندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما ، ونرجى أمرهما إلى الله . حتى يكون الله هو الذى يحكم بينهما ، .

١٢١ — ولما تكونت الفرق الإسلامية ، فأعلن الشيعة الإفراط الشديد في التعصب لآل البيت ، والمغالاة في ذلك ، حتى تهجموا على العلية من الصحابة ، وكفروا أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ، إذ فرضوا بينهم ، وبين على من العداوات ما لا يتصور إلا في أخيلتهم ، ونحلهم ، والخوارج كفروا جماهير المسلمين وأعلنوا نحلة جديدة لم يكن للمسلمين بها علم من قبل وهى تكفير كل مذهب .

ومن وراء الجميع الدولة الأموية تزعم أن المسلمين هم الذين انضوا تحت لوائهم ، وخضعوا طائعين أو كارهين لسلطانهم . وقبلوا راضين أو غير راضين حكمهم ، ومن عداهم جانف بنفسه عن الملة . وبعد عن الدين لما حدث ذلك الانقسام ، امتنع المرجئون عن مناصرة فريق وارجئوا الحكم في أمرهم ، وفوضوه إلى الله علام الغيوب . فلم يريدون أن يخوضوا في حديث سياسى ، وامتنعوا عن ذكر الأمويين بسوء ، وقالوا فيهم : إنهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . فليسوا إذن كفاراً ولا مشركين ، بل هم مسلمون نرجى أمرهم إلى الله الذى يعرف سرائر الناس ويحاسبهم عليها .

١٢٢ - ولما كثرت البحوث في أمر مرتكب الكبيرة ، وادعى الخوارج كفره وشنوا الغارة على كل المسلمين ، وأقاموا حرباً شعواء على جماهيرهم ، وكانوا شوكة حادة في جنب حكامهم ، فوضوا الأمر في مرتكب الكبيرة ، وأرجئوا الحكم على مرتكبها ، كما أرجئوا الحكم في غيره ، ثم خلف من بعد هؤلاء خلف ، نحله الناس اسم المرجئة ، ولم يكن موقف هذا الخلف بالنسبة لمرتكب الكبيرة موقفاً سلبياً كالأول ، بل حكم بأن الإيمان منفصل عن العمل ، ومنهم من غالى وتطرف ، فزعم أن الإيمان اعتاد بالقلب ، وإن أعلن الكفر بلسانه ، وعبد الأوثان ، أو لزم اليهودية والنصرانية وعبد الصليب ، وأعلن التشييت في دار الإسلام ، ومات على ذلك ، فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عز وجل ، وهو ولي الله عز وجل ، ومن أهل الجنة ،^(١) بل إن بعضهم زعم أن لو قال قائل : أعلم أن الله قد حرم أكل الخنزير ولا أدرى هل الخنزير الذي حرمة هذه الشاة أم غيرها كان مؤمناً ، ولو قال أعلم أنه فرض الحج إلى الكعبة غير أنى لا أدرى أين الكعبة ، ولعلها بالهند كان مؤمناً ومقصوده أن أمثال هذه الاعتقادات أمور وراء الإيمان لا أنه شاك في هذه الأمور فإن عاقلاً لا يستجيز من عقله أن يشك في أن الكعبة إلى أية جهة هي ، وإن الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر ،^(٢) .

ووجد في ذلك المذهب المستهين بحقائق الإيمان وأعمال الطاعات كل مفسد مستهتر ما يرضى نهمة ، فأعلنه له نخلة ، واتخذ له طريقاً ومذهباً ، حتى لقد كثرت المفسدون . واتخذوه ذريعة لمآثمهم ، ومبرراً لمفاسدهم ، وساتراً لأغراضهم الفاسدة ونياتهم الخبيثة ، وصادف هوى في نفوس أكثر المفسدين الغاوين ، وبما يحكيه أبو الفرج الأصفهاني في هذا المقام ما يروى أن شيعياً ومرجئياً اختصما ، فجعلا الحكم بينهما أول يلقاهما ، فلقيهما أحد الإباحيين المستهترين فقالا له أيهما خير الشيعي أم المرجعي . فقال : ألا إن أعلاى شيعي وأسفلى ومرجعي .

(١) الفصل في الملل والنحل لابن حزم . (٢) الملل والنحل للشهرستاني .

١٢٣ — وعلى هذا نستطيع أن نقول ، أن كلمة المرجئة كانت تطلق على طائفتين إحداهما متوقفة في حكم الخلاف الذي وقع بين الصحابة والخلاف الذي كان في العصر الذي ولي عصر الصحابة وهو العصر الأموي . والثانية الطائفة التي ترى أن الله يعفو عن كل الذنوب ما عدا الكفر ، فلا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة .

وقد وجد في هذا المذهب الفساق الباب مفتوحاً لمساوئهم ، ولذا قال في هذا القبيل زيد بن علي بن الحسين « أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله ، وقد جعلت هذه الطائفة اسم المرجئة من الشنائع التي كانت تسب بها الفرق . » ١٢٤ — ولقد كان المعتزلة يطلقون اسم المرجئة على كل من لا يرى أن صاحب الكبيرة ليس مخلداً في النار ، بل يعذب بمقدار ، وقد يعفو الله عنه ، ولذا أطلق على أبي حنيفة وصاحبيه رضي الله عنهم مرجئة بهذا الاعتبار . ولقد قال في هذا المقام الشهرستاني في الملل والنحل ؛ « لقد كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة ، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة ، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول الإيمان التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان والرجل مع تخرجه في العمل كيف يفتى بترك العمل . » وله وجه آخر ، وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً ، وكذلك الخوارج ، فلا بد أن اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج . »

وقد عد من المرجئة على هذا النحو عدد كبير غير أبي حنيفة وأصحابه ، ومنهم الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب ، وسعيد بن جبير ، وطلق بن حبيب ، وعمرو ابن مرة ، ومحارب بن دثار ، ومقاتل بن سليمان ، وحماد بن أبي سليمان ، وإقديد بن جعفر ، وهؤلاء كلهم من أئمة الفقه والحديث لم يكفروا أصحاب الكبراء الكبيرة أو يحكموا بتخليدكم في النار .

١٢٥ — هذا وقد كانت تعقد مجالس للمناظرة بين المرجئة وغيرهم ، وخصوصاً

الخوارج ، وقد جاء في الأغانى لأبي الفرج الأصفهاني أن ثابت بن قطنه قد جالس قوماً من الشراة ، وقوماً من المرجئة كانوا يجتمعون فيتجادلون بخراسان ، فقال إلى قول المرجئة وأحبه ، فلما اجتمعوا بعد ذلك أنشدهم قصيدة قالها في الإرجاء وهي :

يا هند إنى أظن العيش قد نفدا	ولا أدري الأمر إلا مدبراً نكدنا
إنى رهينة يوم لست سابقه	إلا يكن يومنا هذا فقد أفدا
بايعت ربى بيعاً إن وفيت به	جاورت قتلى كراماً جاوروا أحدا
يا هند ، فاستمعى لى ، إن سيرتنا	أن نعبد الله لم نشرك به أحدا
ترجى الأمور إذا كانت مشبهة	ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الإسلام علموا	والمشركون استروا في دينهم قددا
ولا أرى أن ذنباً بالغ أحدا	الناس شركا إذا ما وحدوا الصمدا
لانسفك الدم إلا أن يراد بنا	سفك الدماء طريقاً واحداً جددا
من يتق الله في الدنيا فإن له	أجر التقى إذا وفى الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له	رد وما يقض من شيء يكن رشدا
كل الخوارج مخبط في مقالته	ولو تعبد فيما قال واجتهدا
أما على وعثمان فإنهما	عبدان لله لم يشركا بالله مذ عبدا
وكا بينهما شغب وقد شهدا	شق العصا وبعين الله ماشهدا
يجزى علياً وعثماناً بسعهما	ولست أدري بحق أية وردا
الله أعلم بماذا يحضر الله به	وكل عبد سيلقى الله منفردا

٤ — الجبرية

١٢٦ — خاض المسلمون في حديث القدر ، وقدرة الإنسان بقرار إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته ، في عهد الصحابة رضی الله عنهم ؛ ولكن سيادة السليقة العربية ، والنفس القرية من الفطرة ، جعلتهم لا يتعمقون في بحث هذه المسائل ، ولا يغوصون إلى أعماقها ، ولا يتغلغلون في بحوثها ، ولا يسيرون في طريق مذهبي يسيطر عليهم ، أما بعد عهدهم ، وانقراض أكثرهم ، واختلاط المسلمين بأصحاب الديانات القديمة ، وأهل الملل والنحل ، وكثرة المذاهب والفرق ، فقد استفاض قوهم ، واتسعت بحوثهم ، وسلكوا مسالك أصحاب الديانات القديمة في بحث هذه المسائل .

ففرق منهم وهم الذين نحن بصدد بيانهم زعموا أن الإنسان لا يخلق أفعاله ، وليس له مما ينسب إليه من الأفعال شيء . فتقوام هذا المذهب نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى . إذ العبد لا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور . في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات ، وكما يقال أثمرت الشجرة ، أو جرى الماء . وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء ، وأمطرت ، وازدهرت الأرض ، وأنبتت . . إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، وإذا أثبت الجبر فالتسكين أيضاً كان جبراً ، (١) . وقد قال ابن حزم في بيان وجهة نظر أهل الجبر في زعمهم ، احتجوا فقالوا لما كان الله تعالى فعالاً ، لا يشبهه شيء من خلقه ، وجب ألا يكون أحد فعالاً غيره . وقالوا أيضاً معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنما هو كما تقول : مات زيد ، وإنما أماته الله ، وقام البناء وإنما أقامه الله تعالى .

١٢٧ — وقد خاض المؤرخون في بيان أول من نطق بهذه النحلة ، وأكثروا

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

وأعتقد أن النحلة التي تصير مذهباً من الصعب تعرف أول من نطق بها ؛ ولذا يصعب أن نعين أولاً لهذه الفكرة ، وأن نذكر مبدأ لقولها ، ولكننا نجزم بأن القول بالجبر شاع في أول العصر الأموي ، وكثر حتى صار مذهباً في آخره ، وبين أيدينا رسالتان لعالمين جليلين عاشا في أول العصر الأموي ذكرهما المرتضى في كتاب (المنية والأمل) :

(إحدهما) لعبد الله بن عباس يخاطب بها جبرية أهل الشام ، وينهاهم عن القول بالجبر فيقول فيها : أما بعد أتأمرون الناس بالتقوى ، وبكم ضل المتقون ، وتتهون الناس عن المعاصي ، وبكم ظهر العاصون ، يا أبناء سلف المقاتلين ، وأعوان الظالمين ، وخزان مساجد الفاسقين ، وعمار سلف الشياطين ، هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، ينسبه علانية إليه ، وهل منكم إلا من السيف قلادته ، والزور على الله شهادته ؛ أعلى هذا توألتهم ، أم عليه تمايلاتهم ، حظكم منه الأوفر ، ونصيبكم منه الأكبر ، عمدتم إلى موالاته من لم يدع لله ما لا إلا أخذه . ولا مناراً إلا هدمه . ولا ما لا ليتم إلا سرقه أو غانه ، فأوجبتم لأخبيث خلق الله أعظم حق الله . وتخاذلتم عن أهل الحق ، حتى ذلوا وقلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا ، فأناديوا إلى الله وتوبوا ، تاب الله على من تاب وقبل من أناب ، وفي هذه الرسالة تصریح بتقبيح فكرتهم الجبرية ، إذ يقول د هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، وينسبه علانية إليه .

(والثانية) رسالة الحسن البصري إلى قوم من أهل البصرة ادعوا الجبر . فهو يقول فيها : من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر ؛ إن الله لا يطاع استكراها ، ولا يعصى لغبة ؛ لأن المليك لما ملـكهم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا ، وإن عملوا بالمعصية ، فلو شاء لحال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي أجبرهم على ذلك ، فلو أجبر الله الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب ، ولو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عجزاً في القدرة ،

ولكن له فيهم المشيئة التي غيبتها عنهم : فإن عملوا بالطاعات كانت له المنة عليهم وإن عملوا بالمعصية كانت له الحجة عليهم ، وفي هذا تصريح واضح بالجبر .
وروى عن علي بن عبد الله بن عباس أنه قال : « كنت جالساً عند أبي إذ جاء رجل فقال يا بن عباس إن هاهنا قوماً يزعمون أنهم أتوا ما أتوا من قبل الله ، وأن الله أجبرهم على المعاصي . فقال لو أعلم أن هاهنا منهم أحداً لقبضت على حلقه فعصرته . حتى تذهب روحه عنه ، لا تقولوا أجبر الله على المعاصي ، ولا تقولوا لم يعلم الله ما العباد عاملوه ، فتجهلوه ، (١) .

١٢٨ - وقد علمت أن فكرة الجبر نشأت في عهد الصحابة، بل في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وإنما الذي امتاز به هذا العصر أنها صارت فيه نخلة ومذهباً ، له أنصار يدعون إليه ويدارسونه ، ويبينونه للناس ، وقالوا إن أول من قام بذلك بعض اليهود ، فقد علموه بعض المسلمين ، وهؤلاء أخذوا ينشرونه ، ويقال إن أول من فعل ذلك الجعد بن درهم ، وقد تلقاه عن يهودي بالشام ، ونشره بين الناس بالبصرة ، ثم تلقاه عنه جهم بن صفوان ، جاء في كتاب سرح العيون في الكلام على الجعد بن درهم « تعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب إليه الجهمية (٢) » وقيل إن الجعد أخذ ذلك عن إبان بن سميان وأخذه إبان عن طالوت بن أعصم اليهودي ، وترى من هذا أن تلك النحلة ابتدأت يهودية وابتدأت في عصر النبي والصحابة ، لأن طالوت هذا كان معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم وبقى إلى عصر الصحابة ، ولكن مع ذلك لا نستطيع أن نقول : إن تلك النحلة كانت بذراً يهودياً خالصاً لأن الفرس (٣) كانت تجري بينهم هذه الأفكار من قبل ، فكانت من

(١) المنية والامل .

(٢) هم القائلون بالجبر على ما تقدم .

(٣) جاء في كتاب المنية والامل ، عن الحسن أن رجلاً من فارس جاء إلى النبي ﷺ وقال رأيتهم يشككون بناتهم وأخواتهم . فان قيل لم تفعلون قالوا قضاء الله وقدره فقال ﷺ سيكون في أمتي من يقول مثل ذلك . أولئك مجوس أمتي .

البحوث التي طرقها الزرادشتية والمناوية وغيرهم ، ولم يتزعزع ذلك المذهب إلا في خراسان ، فان جهما زعيم هذه الفرقة التي انتحلت اسمه ، ونسبت إليه لم يجد أرضاً صالحة لدعوته إلا في خراسان وما حولها ، فهذه الفرقة فارسية يهودية في هذه النحلة ، وليست من العرب في شيء .

١٢٩ — وقد نسب أهل الجبر إلى الجهم^(١) بن صفوان لأنه أكبر دعائه وأعظم أنصاره ، وقد كان مع دعوته إلى الجبر يدعو إلى آراء أخرى منها .
(أ) زعمه أن الجنة والنار تفتيان ، وأن لاشيء بخالد ، والخلود المذكور في القرآن هو طول المكث وبعد الفناء ، لا مطلق البقاء .
(ب) وزعمه أن الإيمان هو المعرفة فقط ، وأن الكفر هو الجهل .
(ج) وزعمه بأن علم الله وكلامه حادثان .

(و) ولم يصف الله بأنه شيء أوحى ، وقال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على الحوادث ، وقد نفي رؤية الله ، وقال بخلق القرآن بناء على زعمه من أن كلام الله حادث لا قديم ، وقد تبعه كثيرون في هذه الآراء غير أن النحلة التي بانوا بها وشهرتهم وصارت خاصة بهم ، هي القول بالخبر وأن الإنسان لا إرادة له ولا فعل ، وقد تقدم السلف والخلف للرد عليهم ، وإثبات بطلان مذهبهم ، وقد ذكرنا لك بعضها مما جرى على السنة السلف كعبد الله بن عباس ، والحسن بن علي ، وعلي بن أبي طالب ، وعمر بن الخطاب وغيرهم ، وقد دونت الكتب المجادلات الكثيرة في الرد عليهم .

(١) ظهر الجهم بن صفوان بخراسان (وهو من موالى بني راسب) يدعو لهذه الفكرة . وكان كاتباً لشريح بن الحارث . وخرج معه علي نصر بن سيار وقتله مسلم بن الحوز المازني في آخر عهد بني مروان . وبقي أتباعه ينهاوند ، حتى تغلب مذهب أبي منصور الماترودي وأبي الحسن الأشعري على كل المذاهب الاعتقادية بهذه البلاد .

٥ — المعتزلة

١٣٠ — نشأاتهم : نشأت هذه الفرقة في العصر الأموي ، ولكنها شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحاً طويلاً من الزمان .

كان العراق في عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي يسكنه عدة طوائف تنتهي إلى سلاسل مختلفة ، فبعضهم ينتهي إلى سكان العراق الأقدمين من الكلدان وبعضهم من الفرس ، وبعضهم نصارى ، ويهود ، وعرب . وقد دخل أكثر هؤلاء في الإسلام ، وبعضهم قد فهمه على ضوء المعلومات القديمة في رأسه ، واصطبغ في نفوسهم بصبغتها ، وتكونت عقيدته على طريقتهم ، وبعضهم أخذ الإسلام من ورده الصافي ، ومنهله العذب ، وانسأخ في نفسه من غير تغيير ، ولكن شعوره وأهواءه لم تكن إسلامية خالصة ، بل كان فيه ميل إلى القديم ، وحنين إليه على غير إرادة ، بل على النحو الذي يسميه علماء النفس في العصر الحديث : « العقل الباطن » لذلك لما اشتدت الفتن في عصر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب انبعثت في العراق الأهواء القديمة من مراقدها ، واستيقظت من سباتها ، وهبت من مكانها مكشوفة من غير ستار ، وظهر في العراق وحوله الخوارج والشيعة ، وفي وسط هذا المزيج من الآراء ، وذلك المضطرب الفسيح من الأهواء ظهرت المعتزلة .

١٣١ — ويختلف العلماء في وقت ظهورها . فبعضهم يرى أنها ابتدأت في قوم من أصحاب علي اعتزلوا السياسة ، وانصرفوا إلى العقيدة عندما تنزل الحسن عن الخلافة لمعاوية ، وفي ذلك يقول أبو الحسن الطرائفي في كتابه أهل الأهواء والبدع : « وهم سموا أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي رضي الله عنه معاوية ، وسلم إليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وكانوا من أصحاب علي ، ولزموا منازلهم ، ومساجدهم وقالوا نشغل بالعلم والعبادة ، » (١) والأكثرون على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء ، وقد كان ممن

يحضرون مجلس الحسن البصرى العلى ، فثارت تلك المسألة التى شغلت الأذهان فى ذلك العصر ، وهى مسألة مرتكب الكبيرة ، فقال واصل مخالفاً الحسن البصرى : أنا أقول إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ثم اعتزل مجلس الحسن ، واتخذ له مجلساً آخر فى المسجد .

ومن هذا تعرف لماذا سمي هو وأصحابه بالمعتزلة ، ولكن بعض المستشرقين يرى أنهم سموا المعتزلة لأنهم كانوا رجالاً أتقياء مقيشين ، ضاربى الصفع عن ملاذ الحياة ، وكلمة معتزلة تدل على أن المتصفيين بها زاهدون فى الدنيا .

وفى الحق إنه ليس كل المنتسبين إلى هذه الفرقة كما نعتهم ، بل منهم المتهمون بالمعاصى ، ومنهم المتقون ، فمنهم الأبرار ومنهم الفجار .

١٣٨ - مذهب المعتزلة : قال أبو الحسن الخياط فى كتابه الانتصار : ليس يستحق أحد اسم الاعتزال ، حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ فإذا كملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى . هذه هى الاصول الجامعة لمذهب المعتزلة ، فكل من يتحيف طريقها ، ويسلك غير سبيلها ليس منهم . لا يتحملون إثمة ، ولا تلقى عليهم تبعة قوله ، ولتسكلم فى كل أصل من هذه الاصول بكلمة موجزة .

فأما التوحيد فهو لب مذهبهم ، وأس نحلتهم ، ويرون فيه كما قال الأشعرى عنهم فى كتابه مقالات الإسلاميين : « إن الله واحد ليس كمثل شئ . وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا بحسة ولا بذى حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ، ولا يبوسة ، ولا طول ، ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ، ولا افتراق ، ولا يتحرك ، ولا يسكن ، ولا يتبعض ليس بذى أبعاد وأجزاء ، ولا جوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يحرى عليه

زمان ، ولا تجوز عليه المماسه ولا العزلة ، ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدتهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ، ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له . ولم يزل أولاً سابقاً ، متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات : ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع . شيء لا كالأشياء عالم قادر حي ، كالعلماء القادرين الأحياء ، وإنه القديم وحده ، ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ ، وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ، ولا بأصعب عليه منه ، لا يجوز عليه اجتراح المنافع ، ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقديس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصحابة والأبناء ، اه قوله .

وقد بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة ، وأن الصفات ليست شيئاً غير الذات ^(١) وإلا تعدد القدماء في نظرهم ، وبنوا على ذلك أيضاً أن القرآن مخلوق لله سبحانه ، لنفهم عنه سبحانه صفة الكلام .

(٢) وأما العدل ، فقد بين معناه المسعودى في مروج الذهب ، فقال : « هو أن الله لا يحب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم ، وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما

(١) وليس هذا محل إجماع كل منهم .

كره وأنه ولي كل حسنة أمر بها (١) ، برىء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم مالا يطيقون ، ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه ، وأن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط ، إلا بقدره الله التي أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفنيها إذا شاء ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ، ومعهم اضطراباً عن معصيته ، ولا يمكن على ذلك قادراً ، ولكنه لا يفعل إذا كان في ذلك رفع للجنة ، وإزالة للبلوى ، اهـ . وقد ردوا بهذا الأصل على الجهمية الذين قالوا إن العبد في فعله غير مختار ، فعدوا ذلك ظاهراً لأنه معنى لأمر الشخص بأمر يضطره الأمر إلى مخالفته . ولا لئيه عن أمر يضطره الناهي إلى فعله ، وقد بنوا على ذلك الأصل كما رأيت أن العبد خالق لأفعاله ، ولكنهم لاحظوا في تقريره تنزيه الله عن العجز ، فقالوا إن هذا بقدره أودعه الله إياها وخلقها ، فهو المعطى المانع ، وله القدرة التامة على سلب ما منح ، وإنما أعطى ما أعطى ليتم التكليف .

(٣) وأما الوعد والوعيد فهو أن يجازى من أحسن بالإحسان ، ومن أساء بالسوء ، لا يغفر لمرتكب الكبائر ما لم يتب .

(٤) وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين فقد بين وجهة نظرهم فيه الشهرستاني بقوله ، ووجه تقريره أنه قال (أى واصل بن عطاء) إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً ، وهو إسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ، ولا استحق إسم المدح ، فلا يسمى مؤمناً ، وليس هو بكافر مطلق أيضاً ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ، لا وجه لإنكارها ، ولكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها ، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان : فريق في الجنة ، وفريق في السعير ، ولكنه تخفف عنه النار ، وتكون دركته فوق دركة الكفار ، (٢) اهـ .

(١) احتجوا على ذلك بظاهر قوله تعالى : وما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك .

(٢) والمعتزلة مع اعتقادهم أنه في منزلة بين المنزلتين يرون أنه لا مانع من أن يطلق عليه =

(هـ) وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد قرروا وجوبهما على المؤمنين نشر الدعوة للإسلام ، وهداية للضالين ، وإرشاداً للغاوين ، وكل بما يستطيع فذو البيان ببيانه ، وذو السيف بسيفه .

١٣٩ — طريقتهم في الاستدلال على عقائدهم : كانوا يعتمدون في بيان عقائدهم على القضايا العقلية ، دون الآثار النقلية ، وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدها إلا احترامهم لأوامر الشرع ، كل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل ، فما قبله أقروه ، وما لم يقبله رفضوه .

وقد سرى إليهم ذلك النحو من البحث العقلي :

(أ) من مقامهم في العراق وفارس ، وقد كانت تتجاوب فيهما أصداة لمذنبات وحضارات قديمة .

(ب) ومن سلاسلهم غير العربية فقد كان أكثرهم من الموالي .

(ج) ولتصديهم للرد على المخالفين .

(د) ولسريان كثير من آراء الفلاسفة الأقدمين إليهم ، ولاختلاطهم بكثير من اليهود والنصارى وغيرهم : ممن كانوا حملة هذه الأفكار ونقلتها إلى العربية . وكان من آثار اعتمادهم على العقل أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلاً ، وكانوا يقولون : المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح (١) ، وقال الجبائي : كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي ،

== إسم المسلم تمييزاً له عن الذميين لا مدحاً وتكريماً . قال ابن أبي الحديد وهو من شيوخهم : « إنا وإن كنا نذهب إلى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا مسلماً . فإننا نجيز أن يطلق عليه هذا اللفظ إذا قصد تمييزه عن أهل الذمة وعابدى الأصنام ، فيطلق مع قرينة لفظ أو حال يخرج به عن أن يكون مقصوداً به التعظيم والثناء والمدح ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد :

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به ،
والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله سبحانه به فهو حسن للأمر
به ، وكل ما لم يحز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه : (١) .

وقد بنوا على هذه الفكرة وجوب الصلاح والأصلح لله ، فقد قال جمهورهم :
إن الله لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح ، فالصلاح واجب له ، ولا شيء مما يفعله
جلت قدرته ، إلا وهو صالح ، ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح .

١٤٠ — دفاعهم عن الإسلام : دخل في الإسلام طوائف من المجوس ،

والصابئة ، واليهود ، والنصارى ؛ وغير هؤلاء وأولئك ، ورءوسهم ممتلئة بكل
ما في هذه الأديان من تعاليم ، جرت في نفوسهم مجرى الدم في الجسم ، وتغلغلت
فيها ، واستقرت في ثنائياها ، ففهموا الإسلام على ضوئها ، ومنهم من كان يظهر
الإيمان خشية السلطان ، ويبطن غيره ، فأخذ ينشر بين المسلمين ما يفسد عليهم دينهم ،
ويشككهم في عقائدهم ، ويدسون بينهم أفكاراً وآراء ما أنزل الله بها من سلطان ،
وقد ظهرت ثمار غرسهم ، واستغلظت سوق نبتهم ، فوجدت فرق هادمة تحمل
اسم الإسلام ، وهي معاول هدمه ، فكانت المجسمة ، والمشبهة ؛ والزنادقة ؛ وغيرهم
وقد تصدى للدفاع دون هؤلاء فرقة درست المعقول وفهمت المنقول ، فكانت
المعتزلة ، تجردوا للدفاع عن الدين ، وما كانت الأصول الخمسة التي تضافروا على
تأييدها ؛ وتآزرُوا على نصرها إلا وليدة المناقشات الحادة التي كانت تقوم بينهم
وبين مخالفهم ؛ والتوحيد الذي اعتقدوه على الشكل الذي أسلفنا كان للرد على
المشبهة والمجسمة ؛ والعدل كان للرد على الجهمية ، والوعد والوعيد كان للرد
على المرجئة ؛ والمنزلة بين المنزلتين ردوا بها على الخوارج الذين كفروا مرتكب
الذنب صغيراً أو كبيراً .

وفي عهد المهدي ظهر المقنع الخرساني ، وكان يحكم بتناسخ الأرواح ،
واستغوى طائفة من الناس وسار إلى ما وراء النهر ، فلاقى المهدي عناء في التغلب

عليه ، ولذلك أغرى بالزندقة ، فكان يتبعهم ليقضى عليهم بسيف السلطان ، ولكن السيف لا يقضى على رأى ، ولا يمت مذهباً ، ولذلك شجع المعتزلة وغيرهم في الرد عليهم ، وأخذهم بالحجة ، وكشف شبهاتهم ، وفضح ضلالاتهم ، فمضوا في ذلك غير وانين .

١٤١ — مناصرة الخلفاء للمعتزلة : ظهر المعتزلة في العصر الأموي ، فلم يجدوا

من الأمويين معارضة لهم ، لأنهم لم يثيروا شغباً ، ولم يعلنوا حرباً ، بل كانوا طائفة لا عمل لها إلا الفكر ، وقرع الحجة بالحجة والدليل بالدليل ، ووزن الأمور بمقاييسها الصحيحة ، لا يتعرضون للسياسة إلى بقدر محدود ، وحجتهم فيما يرون بيان لاسنان ، وسلاحهم دليل قوى ، لا سيف مشهور .

ويحكى المسمودي في مروج الذهب : أن يزيد ابن الوليد كان يرى رأى المعتزلة ويعتقد بصحة أصولهم الخمسة .

ولما جاءت الدولة العباسية ، وكان سيل الإلحاد والزندقة قد طم وجد خلفاؤها في المعتزلة سيفاً مسلواً على الزنادقة فلم يفلوه ، وحرباً شعواء منهم على الإلحاد فلم يخدموها ، حتى جاء المأمون فشايهم ، وقربهم ، ورأى ما بينهم وبين الفقهاء من خلاف ، فكان يعقد المناظرات بين الفريقين ، لينتهوا إلى رأى واحد ، ولكنه سقط سقطة ما كان مثله أن يقع فيها ، وهو أنه أراد أو من حوله أن يحتمل الفقهاء والمحدثين على رأى المعتزلة في القرآن بقوة السلطان ، وما كانت قوة الحكم لنصرة الآراء ، وحمل الناس على غير ما يعتقدون وإذا كان من المحرم الإكراه في الدين ، فكيف يحل حمل الناس على عقيدة ليس في مخالفتها كفر ، فقد حاول أن يحمل الفقهاء على القول بخلق القرآن ، فأجابه بعضهم إلى رغبته تقية ورهبا ، لا إيماناً واعتقاداً ، وتحمل آخرون العنت والإرهاق والسجن الطويل ، ولم يقولوا غير ما يعتقدون ، واستمرت تلك الفتنة طول خلافة المعتصم والواثق ، لوصية المأمون بذلك ، وزاد الواثق الإكراه على نفي الرؤية ، وهو الرأى الذى يراه المعتزلة ولما جاء المتوكل رفع هذه المحنة ، وترك الأمور تأخذ سيرها ، والآراء تجري في مجاريها ، وللناس فيها ما يختارون .

١٤٢ — منزلة المعتزلة عند معاصريهم : شن الفقهاء والمحدثون الغارة على

المعتزلة ، فكان هؤلاء بين عدوين كلاهما أيد قوى : الزنادقة ومن على شاكلتهم من ناحية ، والفقهاء والمحدثون من ناحية أخرى ، وإنك ترى في مجادلات الفقهاء ومحاوراتهم تشبيهاً على المعتزلة ، كلما لاحت لهم بارقة ، وإذا سمعت أبا يوسف ومحمد والشافعي وابن حنبل وغيرهم يذمون علم الكلام ، ومن يأخذ العلم على طريقة المتكلمين ، فإنما المعتزلة أرادوا بذهمهم ، وطريقتهم أرادوا بتزييفهم ، ولكن ما السر في كراهية الفقهاء لهم ، وكلا الفريقين يسعى لنصرة الدين لا يألو جهداً في تأييده ، ولا يدخر وسعاً في إقامته ؟ يظهر لي أن عدة أمور تضافرت فأوجدت ذلك العداء ، وتعاونت فسببت تلك البغضاء ، وهذا بعض منها :

(١) خالف المعتزلة طريقة الساف الصالح في فهم عقائد الدين الحنيف ، كان القرآن هو الورد المورود الذي يلجأ إليه كل من يتعرف صفات الله ، وما يجب الإيمان به من العقائد ، لا يصدرون عن غيره ، ولا يطعنون لسواه ، كانوا يفهمون العقائد من آيات القرآن ، وهي بينات ، وما اشتبه عليهم حاولوا فهمه بما توجه أساليب اللغة ، وهم بها خبراء ، وإن تعذر عليهم فهم شيء توقفوا وفوضوا غير مبتغين فتنة ، ولا راغبين في زيف ، ولا سالكين غير سبيل الحق القويم . . وقد كان ذلك ملائماً للعرب كافياً لهم ، لأنهم قوم أميون ليسوا أهل علوم ولا منطق ولا فلسفة ، ولقد خالف المعتزلة ذلك النهج ، وحكموا العقل في كل شيء ، وجعلوه أساس بحثهم ، وساقهم شره عقولهم إلى محاولة اكتناه كل أمر ، فكان كل ذلك صدمة للفقهاء لم يألوهما ، فجردوا عليهم ألستهم ، وأشاعوا عنهم قالة السوء ، وما كان أكثر المعتزلة في الحقيقة إلا كما قال أحد العلماء الأوربيين : « إنا لم نسمع من المعتزلة صوت المخالفة للدين ، ولكن سمعنا صوت الضمير المتدين الذي يناضل كل ما لا يليق بالله تعالى وعلاقته بعبد » . .

(٢) قام المعتزلة بمجادلة الزنادقة والثنوية وغيرهم ، وكل مجادلة نوع من النزال والمحاربة ، والمحارب مأخوذ بطرق محاربه في القتال ، مقيد بأسلحته ،

متعرف لخططه ، دارس لمراميه ، متقص لغاياته ، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثراً بخصمه ، آخذاً عنه بعض مناهجه ، فالمعتزلة قد تأثروا إلى حد ما بآراء مخالفينهم وأفكارهم ، وما أحسن قول نيرج في ذلك : « من نازل عدواً عظيماً في معركة فهو مربوط به ، مقيد بشرط القتال ، وتقلب أحواله ، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته ، وسكناته ، وقيامه ، وقعوده ، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله كذلك في معركة الأفكار ، وفي الجملة فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الخليف فيه ، حتى إن بعض الحنابلة قد شكوا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أدامهم إلى الحاد ، فلا غرو بعد ذلك إذا رأيت شدوذاً في آراء بعض المعتزلة لتأثرهم بهذه المجادلة ، (١) .

(٣) كانت طريقة المعتزلة في معرفة العقائد عقلية خالصة ، لا يعتمدون على نص ، اللهم إلا إذا كان موضوع الكلام حكماً شرعياً ، أو له صلة بحكم شرعي ، فجعل اعتمادهم على العقل كما أسلفنا ، وللعقل نزوات ، لذلك وقع بعضهم في بعض من الطغيات دفعها إليهم نزعتهم العقلية الخالصة . كقول أبي الهذيل من أئمتهم : إن أهل الجنة غير مختارين ، لأنهم لو كانوا مختارين لكانوا مكلفين ، والآخرة دار جزاء لا دار تكليف ، وفي ذلك شطط عقلي ، لأن الاختيار لا يستلزم التكليف ، وذكر الحياط أنه رجع عن هذا القول .

مثل هذا النوع من الشذوذ الفكري كان يقع من بعضهم ، فيسير بين الناس عنهم ، ومعه قالة السوء عامة ، من غير أن تخص المسيء « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » .

(٤) خاصم المعتزلة كثيرين من رجال كانت لهم منزلة كبيرة في الأمة ، ولم ينزهوا كلامهم في خصومتهم ، وانظر إلى قول الجاحظ عن رجال الحديث والفقهاء : « وأصحاب الحديث والعوام هم الذين يقلدون ولا يحصلون ، ولا يتخيرون ، والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل ، منهي عنه في القرآن . . . إلى أن قال : « وأما قرههم

(١) مقدمة طبع الانتصار في الرد على ابن الراوندي .

فالنسك والعباد منا ، فعباد الخوارج وحدهم أكثر عدداً من عبادهم ، على قلة عدد الخوارج في جنب عددهم ، على أنهم أصحاب نية ، وأطيب طعمة ، وأبعد من التكسب ، وأصدق ورعاً ، وأقل زياً ، وأدوم طريقة ، وأبذل للمهجة ، وأقل جمعاً ومنعاً ، وأظهر زهداً وجهداً ،^(١) فكان الطعن في مذاهب هؤلاء بمثل هذا القول سبياً في نفور الأمة من المعتزلة .

(٥) كان من خلفاء بني العباس من شايع المعتزلة ، وناصرهم ، واعتنق مذاهبهم ، وتعصب لها ، فأراد أن يحمل الناس على اعتناقها ، فأذى الفقهاء والمحدثين وابتلاهم ، وأنزل بهم المحنة ، فصبروا وصابروا ، واستدرت محنتهم عطف الناس عليهم ، وسخطهم على من كان سبب البلية ، ومن استحل هذه القضية ، فرجعت تلك الآلام وبالا على المعتزلة في سمعتهم ، لأنهم أصل البلاء ، وخطاء الخلفاء والأمراء ، صدروا عن رأيهم ونفذوا بتدبيرهم . وكان منهم من دافع عن هذا الإرهاق ، وذلك الاضطهاد ، انظر إلى قول الجاحظ في تبرير عمل الخلفاء في امتحانهم الفقهاء والمحدثين : « وبعد فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة ، ولم نمتحن إلا أهل التهمة ، وليس كشف المتهم من التجسس ، ولا امتحان الظنين من هتك الاستار ، ولو كان كل كشف هتسكا ، وكل امتحان تجسساً لكان القاضي أهتك الناس لستر ، وأشد الناس تتبعاً لعورة »^(٢) .

أن انهزام الآراء التي تنصرها القوة المادية أمر محتوم ؛ لأن القوة المادية رعناء هوجاء من شأنها الشطط . والخروج على الجادة ، وكل رأى يعتمد على هذه القوة في تأييده تنعكس عليه الأمور ، لأن الناس يتظنون في قوة دلائله ، إذ لو كان قرياً بالبرهان ، ما احتاج في النصرة إلى السلطان .

(٦) كان كثيرون من ذوى الأحاد يجدون في المعتزلة عشاً يفرخون فيه بمفاسدهم وآرائهم ، ويلقون فيه دسهم على الإسلام والمسلمين ، حتى إذا تبدت

(١) الفصول المختارة من كتب الجاحظ الإمام عبيد الله بن حسان .

(٢) الفصول المختارة أيضاً .

أغراضهم أقصاهم المعتزلة عنهم . فابن الراوندى كان يعد منهم ، وأبو عيسى الوراق وأحمد بن حائط وفضل الحدثي ، كانوا ينتمون إليهم ، وكل هؤلاء اتهموا بأنهم أحدثوا الأحداث في الإسلام ، وأتوا بالمنكرات ، وكان منهم من استأجره اليهود لإفساد عقيدة المسلمين ، واتهمواهم للمعتزلة أول أمرهم ، وإن فصلوا عنهم عند ظهور شنائعهم يجعل رشاشاً مما لطخوا به ينال سمعة المعتزلة ، وإن أقسموا جهد إيمانهم أنهم منهم براء ، فإن الاتهام أسبق إلى الأذهان من البراءة .

١٤٣ — أقسام الفقهاء والمحدثين لهم : اشتدت حملة أولئك على المعتزلة ،

فاتهموهم في كل شيء ، حتى أن الإمام محمد بن الحسن الشيباني أفتى بأن من صلى خلف المعتزلي يعيد صلاته ، والإمام أبا يوسف عداهم من الزنادقة ، والإمام مالك لم يقبل الشهادة من أحد منهم ، وسرت مقالة السوء إلى من ينتمى إليهم ، حتى اتهموهم بالفسق وانتهاك المحرمات ، وفي الحق إن كل خصومة تؤدي إلى الملاحاة لا بد أن تؤدي إلى المهاترة ، ورمى الخصم خصمه بالحق وبالباطل ، فكثير من التهم التي وجهت إلى المعتزلة لم تصدر عن إنصاف ، بل كان التحيز رائد المتهمين ، والتعصب باعثهم ، وكل تعصب يسد مسامع الإدراك في ناحية من النواحي . فالمعتزلة فيهم خير كثير ، ولو انتمى إليهم بعض المتهمين في دينهم المؤخوذون بأثمتهم ، إذ أن لهم سابقة الفضل بالدفاع عن الإسلام ، فقد تفرق أتباع واصل في الأقطار الإسلامية رادين على أهل الأهواء . وكان عمرو بن عبيد حرباً على الزنادقة مشبوبة ، لا يخذل أوارها ، وكان صديقاً لبشار بن برد . فلما علم منه الزندقة سعى في نفيه من بغداد فنفي منها ، ولم يعد إلا بعد موت عمرو .

وكان منهم العباد الزهاد . فهذا عمرو بن عبيد ^(١) . يقول فيه الجاحظ (متعصباً)

(١) كان المنصور يبالغ في تعظيم عمرو بن عبيد ورثاه بقوله :

صلى الاله عليك من متوسل	قبراً مررت به على مران
قبراً تضمن مؤمناً متخشعاً	عبد الاله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا في شبهة	فصل الحديث بحجة وبيان
ولو أن الدهر أبقي صالحاً	أبقى لنا عمراً أبا عثمان

« إن عبادته تفي بعبادة عامة الفقهاء والمحدثين ، .

وقال الواثق لأحمد بن أبي دؤاد وزيره لم لم تول أصحابي (المعتزلة) القضاء كما
تولى غيرهم ، فقال يا أمير المؤمنين إن أصحابك يمتنعون عن ذلك ، وهذا جعفر بن
مبشر وجهت إليه عشرة آلاف درهم ، فأبى أن يقبلها ، فذهبت إليه بنفسى ،
واستأذنت ، فأبى أن يأذن لى ، فدخلت من غير إذن ، فسل سيفه فى وجهى ،
وقال الآن حل لى قتلك ، فانصرفت عنه ، فكيف أولى القضاء مثله .

ومن الغريب أن جعفرأ هذا حمل إليه بعض أصحابه درهمين فقبلهما ، فقبل له
كيف ترد عشرة آلاف درهم . وتقبل درهمين؟ فقال أرباب العشرة أحق بهما منى ،
وأنا أحق بهذين الدرهمين ، لحاجتى إليهما ، وقد ساقهما الله إلى من غير مسألة ،
وأغناني بهما عن الشبهة والحرام .

فهذه نفس قوية تسد كل باب للشبهات ، اشتبه فى مال السلطان لظنه أنه جميع
من غير الطرق المحللة ، فرفض العطاء ، وقبل الدرهمين حلالاً طيباً .
ومن هذا السياق ترى أن المعتزلة كان منهم الزهاد ومنهم المقتصدون ، وقليل
منهم ساء ما يفعلون .

مناظرات المعتزلة وعلم الكلام

١٤٤ - تكون علم الكلام من مجموع مناظرات المعتزلة مع خصومهم ، سواء
أكانوا من الرافضة والمجوس والثنوية ، وسائر أهل الأهواء ، أم من رجال الفقه
والحديث وغيرهم ، فهم مركز الدائرة ، وقطب الرحى ، شغلوا الأمة الإسلامية
بمجادلاتهم ومناظراتهم نحو ثلاثة قرون ازدحمت فيها بهم مجالس الأمراء ، والوزراء
والعلماء ، وتضاربت فيها الآراء ، وتناحرت المذاهب ، وتجاوبت فيها أصداء الفسك
الإسلامى ، وقد زين بزينة فارسية أو يونانية أو هندية ، وقد امتازوا فى جدلهم
بميزات ، واختصوا بخصائص جعلت لهم لوناً خاصاً ونحلة خاصة ، لا تختلف فى جملتها
عمادها إليها الدين ، وإن تباينت طرق استنباطها ، وتخالفت مقدماتهم الاستنباطية .

عن مقدمات غيرهم من جماهير الأمة الإسلامية، وأوضح ميزاتهم في الجدل ما يأتي:

(١) مجانبتهم التقليد، ومجافاتهم الاتباع لغيرهم، من غير بحث وتنقيب ووزن للأدلة، ومقايضة للأمور، الاحترام عندهم للآراء لا للأسماء وللحقيقة لا للقائل، لذلك لم يكن يقلد بعضهم بعضاً، وقاعدتهم التي يسرون عليها هي: كل مكاف مطالب بما يؤديه إليه اجتهاده في أصول الدين، ولعل ذلك هو السبب في افتراقهم إلى ورق كثيرة، منهم الواصلية (١) والهديلية (٢) والنظامية (٣) والحائطية (٤) والبشرية (٥) والمعمرية (٦) والمزدارية (٧) والثمامية (٨) والهاشمية (٩) والجاحظية (١٠) والخياطية (١١) والجبائية (١٢).

(٢) اعتمادهم على العقل في إثبات العقائد، وقد اتخذوا من القرآن مدداً حتى لا يذهب بهم الشطط إلى الخروج عن جادته، ولم تكن معرفتهم بالحديث كبيرة لأنهم ما كانوا يأخذون به في العقائد، ولا يستجوبون به.

(٣) أخذهم من مناهل العلوم التي ترجمت في عصرهم، فقد ضربوا بسهم في تلك العلوم، ونالوا منها ما يساعدهم في اللحن بالحجة ومقارعة الخصوم، ومصارعة الأقوام في ميدان الكلام، وقد انضم إليهم كل مسلم مثقف بالثقافة الأجنبية التي غزت العقل العربي في ذلك العصر، فقد رأى ما يلائمه في آراء المعتزلة التي كانت جامعة بين الروح الدينية التي تظلمها، وفكرة التنزيه التي تسيطر عليها، والأفكار الفلسفية التي ترضى النهمة العقلية، لذلك كان بين رجالها كثيرون من الكتاب الممتازين، ومن العلماء المبرزين، والفلاسفة الفاهمين — جمع عظيم.

(٤) اللسن والفصاحة والبيان، فقد كان بين رجالها خطباء مصاقع، ومجادلون قد مرسوا بالجدل، فعرفوا أفانينه، وخبروا طرقه، ودرسوا كيف يصرعون.

(١) أصحاب واصل بن عطاء (٢) أصحاب أبي الهذيل العلاف (٣) أصحاب النظام (٤) أصحاب أحمد بن حنبل (٥) أصحاب بشر بن المعتمر (٦) أصحاب معمر بن عباد السلي (٧) أصحاب هشام المسكني بأبي موسى الملقب بالمزدار (٨) أصحاب ثمامة بن اشرس النري (٩) أصحاب هشام ابن عمرو القوطي (١٠) أصحاب الجاحظ (١١) أصحاب أبي الحسين الخياط (١٢) أصحاب الجبائي

الخصوم ويلوون عليهم المقاصد ، وهذا واصل بن عطاء كبيرهم خطيب عظيم بخواطير النفوس حاضر البديهة ، قوى الارتجال ، وهذا النظام من شيوخهم كان ذكياً بليغاً فصيح اللسان أديباً شاعراً ، وهذا أبو عثمان عمرو الجاحظ الذى يقول فيه أحد الصابئة ثابت بن قرّة أبو عثمان الجاحظ خطيب المسلمين ، وشيخ المتكلمين ، ومدة المتقدمين والمتأخرين ، إن تكلم حكي سحبان البلاغة . وإن ناظر ضارع النظام فى الجدل ، شيخ الأدب ، ولسان العرب ، كتبه رياض زاهرة ، ورسائله أفنان مشمرة ، ما نازعه منازع إله شاه آفقا ، ولا تعرض له متعرض ، إلا قدم له التواضع استبقاء .

١٤٥ - فصوص المعتزلة : جادل المعتزلة :

- (١) الروافض والثوية والجهمية وسائر أهل البدع .
- (٢) والفقهاء والمحدثين ، وسنتكلم الآن على جدلهم مع الكفار والزنادقة . والجهمية ومن إليهم ، ثم الفقهاء والمحدثين .

١٤٦ - مجادلتهم الكفار وأهل الأهواء : فى آخر العصر الأموى وصدر

الدولة العباسية كثر الزنادقة وغيرهم من أهل الأهواء ، وكانوا تارة يكشفون القناع وأحياناً ينفثون تعاليمهم مستترين بلباس الإسلام متسربلين بسر باله ، ليدسوا السم من غير أن يشعر بهم أحد ، فلا يحترس منهم المندبنون ، فكانوا أشد عداوة على الإسلام من غيرهم ، وأعظم نكاية له ، وأهدى إليهم مقاتلة لا غترار بعض الناس بهم فتصدى لهم المعتزلة ، وصارعوهم فى كل ميدان ظنوا أنهم يحاربون الإسلام فيه ، فلقد فرق واصل أصحابه فى الأمصار لمحاربة الزنادقة فيها ، ودافع بنفسه ، ومن مؤلفاته كتاب (ألف مسألة) للرد على المانوية ، وكذلك فعل خلفاؤه من بعده ، وكان جدلهم بقوة ونهوض دليل ، وفصاحة ، وبيان ، وقدرة على الإقناع اكتسبوها من علومهم وممارستهم الجدل ، حتى إن كثيرين من خصومهم ، كانوا يغمدون السلاح ، ويلقون إليهم السلم عند لقائهم ، وكثير منهم كان يسلم بعد نقاشهم ، وهذا أبو الهذيل العلاف أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل من المجوس والثوية ، لحذقه وبراعته فى المناظرة ، وقوة ما يدعو إليه ، وضعف ما يلوون ألسنتهم به .

ولكى نعطيك صورة مما كان يجادل به المعتزلة ومقدار قوة استدلالهم ننقل لك بعضاً مما روى من هذه المناقشات .

جاء في الانتصار : « أن المانوية تزعم أن الصدق والكذب متضادان ، وأن الصدق خير وهو من النور . والكذب شر ، وهو من الظلمة . قال لهم (إبراهيم النظام) حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه ، من الكاذب ؟ قالوا الظلمة ، قال فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب ، وقال قد كذبت وأساءت . من القائل قد كذبت ، فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون فقال (إبراهيم النظام) : إن زعمتم أن النور هو القائل قد كذبت وأساءت ، فقد كذب ، لأنه لم يكن الكذب منه ، ولا قاله ، والكذب شر ، فقد كان من النور شر ، وهذا هدم قولكم ، وإن قلتم إن الظلمة قالت : « قد كذبت وأساءت ، فقد صدقت ، والصدق خير . فقد كان من الظلمة صدق وكذب ، وهما عندكم مختلفان خيراً وشرّاً على حكمكم . أنظر إلى ذلك التبع ، وأخذ الطرق على المناقش . حتى يفحمه ، وكذلك كانت مناقشة المعتزلة للروافض وغيرهم ممن على شاكلتهم .

ومع هذا يجب أن نقرر أنه مع هذه المناقشة الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين المعتزلة ، كان هؤلاء يحسنون في معاملتهم ، وتلك أخلاق العلماء تتسع صدورهم لمودة مخالفيهم في الدين حتى يهديهم الله سواء السبيل .

١٤٧ — مج ١. لنزهم مع الفقهاء والمربين : من المقرر في كتب علم النفس أن المختلفين إن تقاربوا في العقيدة كان الجدل أشد ، والملاحاة أحمداً^(١) ، وذلك ما كان فإن موضع الخلاف بين المعتزلة والفقهاء هين متدارك ، لا يكفر به مخالف ، ولا يخرج به عن نهج الدين مجادل ، ولكن الجدل بينهما كان عنيفاً ، والمهاترة قد راجت سوقها : ولعل السبب فوق ما سبق أن الاختلاف كان اختلاف عقلية ومنطق ، وطرائق تفكير في هذا الدين القويم ، فالفقهاء والمحدثون يتعرفون دينهم من القرآن والسنة ، وعملهم العقلي فهم نصوص الكتاب الكريم ، وتعرف

(١) ذكر هذه القضية وأثبتها جوستاف لوبون . في كتابه (الآراء والمعتقدات) .

الصحيح من المأثور عن الرسول الأمين ، ويعدون طلب الدين من غير هذا الطريق شططاً وتحيفاً وعرجاً ، والمعتزلة يرون أن إثبات العقائد بالآفيسة العقلية جائز إن لم يكن واجباً ، ما دامت لم تخالف نصاً في الدين بل تؤيده ، وهم لذلك يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية في إثبات عقائد الإسلام ، وأولئك الفقهاء يخافونها يرون الوقوف عند النص ، حتى لا تزال الأقدام في مزالق الضلال ، ومخاطر الأوهام ، والعقل يخدع ويغتر ؛ فيضل .

وليس معنى هذا الكلام أنه لم يكن هناك خلاف ، بل كان بينهما خلاف في جزئيات كثيرة ، ولكنه لا يصيب لب العقيدة ، ولذلك هم لا يكفرون الفقهاء والمحدثين . وهؤلاء لا يكفرونهم ، بل يعدونهم مبتدعة .

وجداهم كان صورة لاختلاف هاتين العنليتين ، وأقرأ مجادلتهن في مسألة خلق القرآن ، تجد المعتزلي منطلقاً وراء الآفيسة العقلية من غير أى قيد يقيد به نفسه إلا التنزية والفقهاء أو المحدث متوقف متحفظ ، غير متهمج على دالم ينص عليه في كتاب ولا سنة ، وقد علمت أن الجمهور كان وراء الفقهاء والمحدثين على ما أسلفنا .

١٤٨ — المأثور من مجادلات المعتزلة : كان العصر العباسى عصر المناظرات حقاً وكانت هى ميدان البيان ومظهر الفصاحة واللسن . وقد كانت المعتزلة فرسان الحلبة فى المناظرات فى العقائد .

وقدت كثر مجالس مناظراتهم . فقد تناظروا بين أيدي الأمراء ، وفى المساجد ، وفى كل مكان يصلح للجدل والمناظرة ، ولكن المأثورات من المناظرات قليل بالنسبة لما كان ، ولعل اضطهاد المعتزلة فى عصر المتوكل ، وما والاه ، وكرامية الجماهير الإسلامية لهم ، كان سبباً فى ضياع كثير من آثارهم ، واندثار أ كثر مناظراتهم ، وما بقى على قلته يعطينا صورة من قوة جدلهم ، ويبين لنا أنهم قوم خصميون .

اَلْقِسْمُ الثَّانِي
اَرَاؤُهُ وَفَقْهُهُ

آراء أبي حنيفة وفقهه

١ — نكمل في هذا القسم من الكتاب على أمرين: أحدهما: آراؤه في المسائل السياسية والاقتصادية التي كانت تشغل كثيرين من علماء عصره ، وثانيهما فقهه .
والقسم الأول يشمل رأيه في الخلافة ولما تكون ، وما شروط الخليفة ، وما أساس البيعة ، ويشمل رأيه في الإيمان ومرتكب الذنب ، وأفعال الإنسان وعلاقتها بالقدر ، وهكذا مما يشمله علم الكلام بالقدر الذي كان معروفاً في عصره . ثم آراؤه في النواحي الاجتماعية والخلقية .

آراؤه في السياسة

٢ — لم نعثر فيما قرأنا من كتب المناقب والتاريخ على رأى أبي حنيفة في السياسة محرراً مجموعاً مضبوطاً ، ولذلك وجب علينا أن نبحث عنه في نثر الأخبار ، ومطوى الكتب ، فعسى أن نكون من ذلك وحدة متناسقة ، وصورة واضحة لتفكيره السياسي .

لقد استبان من الأخبار التي سقناها في بيان حياته أمران لأمرية فيهما :
(أحدهما) أنه كان له ميل مع ذرية علي من فاطمة ، وأنه أودى بسبب ذلك الميل وتلك المحبة ، وأنه يكاد أن يكون من المستشعدين في ذلك .

وثانيهما — أنه لم يشترك في الخروج فعلاً مع الذي خرجوا من أولاد علي ، سواء أخرجوا في العهد الأموي أم خرجوا في العهد العباسي ، بل كان يكتفي من المعاونة بالكلام في درسه ، والتحريض والتثييط أن استفتى في ذلك ، كما فعل مع الحسن بن قحطبة ، وهو في ذلك لا يعدو طور المفتي الذي يستفتى ، فيفتي بمقتضى ما يوحى به ضميره من غير أن يجعل لسلطان ذوى السلطان أثراً في فتياه ، ولا توجيهاً لها .

وعلى ذلك يصح أن نقول إن أبا حنيفة رضى الله عنه كانت فيه نزعة شيعية ، ولكن ما مداها ، وما حدها ، وإلى أى الفرق الشيعية يصح أن يكون أقرب ؟ ذلك ما نريد أن نتعرفه فى هذا المقام .

٣ - لم يكن تشيع أبى حنيفة من التشيع الذى يعنى صاحبه عن إدراك فضائل الصحابة ، وترتيب درجاتهم ، فقد كان مع تشيعه لآل على يضع أبا بكر وعمر فى المكان قبل على رضى الله عنه ، وكان يذكر بالتقدير والإكبار تقوى أبى بكر وسجاياء حتى كان يحاول أن يحاكيه فى سخائه وتجارته ، فجعل لنفسه حانوت بز فى الكوفة ، كما كان لأبى بكر حانوت بز بمكة . ويجعل عمر الفاروق بعد أبى بكر . ولكنه لا يقدم عثمان على على رضى الله عنه ، ولذلك جاء فى الانتقاء لابن عبد البر : « كان أبو حنيفة يفضل أبا بكر وعمر ، ويتولى علياً وعثمان ، وروى عنه ابنه حماد أنه قال : « على أحب إلينا عن عثمان »^(٢) ولكنه مع إثارة علياً بالحببة لم يكن ممن يسب عثمان ، بل كان يدعو له بالرحمة إن ذكر ، حتى لقد قال بعض من حضر درسه ، إنه لم يسمع بالكوفة من يدعو بالرحمة لعثمان سواه .

وفى الجملة لم يستجز سب السلف قط ، بل لم يعرف أنه سب أحداً ، ولما التقى بعطاء بن أبى رباح فى مكة ، وقال له هذا : أنت من أهل القرية الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، ثم قال له من أى الأصناف أنت أجابه : « ممن لا يسب السلف ، ويؤمن بالقدر ، ولا يكفر أحداً بذنب »^(٣) .

ويظهر أنه كان يميل كل الميل لجعل شيعة آل البيت نزهة اللسان بالنسبة لأبى بكر وعمر ، فقد جاء فى المناقب للسكى أن أبا حنيفة قال : « قدمت المدينة ، فأتيت أبا جعفر محمد بن على ، فقال يا أبا العراق ، لا تجلس إلينا ، فجلست ، فقلت أئمتك الله ، ما تقول فى أبى بكر وعمر ، فقال رحم الله أبا بكر وعمر ، قلت لمنهم

(١) راجع المناقب للسكى جزء ١ ص ٩٢ .

(٢) المناقب للسكى جزء ٢ ص ٨٢ .

(٣) تاريخ بغداد جزء ١٣ ص ٣٣١ .

يقولون بالعراق : إنك تبرأ منهما ، فقال معاذ الله كذبوا ، ورب الكعبة ، أولست تعلم أن علياً زوج ابنته أم كلثوم بنت فاطمة من عمر بن الخطاب ، وهل تدري من هي لا أبا لك ، جدتها خديجة سيدة نساء أهل الجنة ، وجدها رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وسيد المرسلين ، ورسول رب العالمين ، وأما فاطمة سيدة نساء العالمين ، وأخوها الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة ، وأبوها علي بن أبي طالب ، ذو الشرف والمنقبة في الإسلام ، فلو لم يكن لها أهلا لا أبا لك ، لم يزوجها إياه . قلت : فلو كتبت إليهم ، فكذبت عن نفسك ، قال لا يطيعون الكتب ، هذا أنت ، قد قلت لك عياناً : لا تجلس إلينا ، فعصيتني ، فكيف يطيعون الكتاب (١) .

فمن هذا الحديث الذي جرى بين أبي حنيفة ومحمد الباقر ، وهو من أئمة الإمامية نعرف أن أبا حنيفة كان يريد أن ينقي التشيع لآل البيت مما علق به من أدران مسخته وشوهته ، وكان من أعظمها سوءاً سب الإمامين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، وكان ذلك من أعظم ما يحز في نفس أبي حنيفة .

٤ - ولقد كان أبو حنيفة يعتقد أن علياً كان على الحق في كل قتال تولاها ، ولا يحاول أن يتأول لمخالفه ، كما لا يمسهم بسب أو طعن ؛ ولذلك يقول : « ما قاتل أحد علياً ، إلا وعلى أولى بالحق منه » (٢) . ويقول في الأمر الذي كان بين علي وبين طلحة والزبير : « لا شك أن أمير المؤمنين علياً ، إنما قاتل طلحة والزبير بعد أن بايعاه وخالفاه » .

ولقد سئل عن يوم الجمل ، فقال : « سار على فيه بالعدل ، وهو أعلم المسلمين بالسنة في قتال أهل البغي » (٣) وترى من هذا أنه كان صريحاً جريئاً في الحق ، ولكن من غير أن يذكر بالسوء المخالفين ، ولم يتمحل لهم يباب من أبواب التأويل

(١) المناقب للسكي جزء ٢ ص ١٦٥

(٢) المناقب للسكي جزء ٢ ص ٨٣

(٣) المناقب للسكي جزء ٢ ص ٨٤

وإذا كان ذلك هو رأيه فيمكن خالف علياً من الصحابة ، فلا بد أن رأيه في الأمويين سابقهم ولاحقهم لم يكن الرأي الذي يؤدي حكمهم ، ويثبت خلافتهم ، ولقد ثبت ذلك ثبوتاً لا يقبل الشك بالنسبة للخلفاء الذين عاصروهم ، وأما الذين سبقوه ، فالاستنباط المنطقي يجعلنا نصل إلى مثل ذلك الحكم .

ولنترك الاستنباط ، ولنتجه إلى القول والعمل اللذان لا يقبلان امتراء ولا مرأه فقد رأينا يناصر زيد بن علي رضي الله عنه لما خرج علي هشام بن عبد الملك ، وقد سئل عن الجهاد معه فقال خروجه يضاهي خروج رسول الله ﷺ يوم بدر ، وأمد جنده بالمال ، ولكنه كان ضعيف الثقة في أنصاره . ولذا قال في الاعتذار عن حمل السيف معه : « لو علمت أن الناس لا يخذلونه ويقومون معه قيام صدق لكننت أتبعه ، وأجاهد معه ؛ لأنه إمام حق » .

٥ — ولم يكن موقفه من العباسيين بخير من موقفه من الأمويين بعد أن نشب الخلاف بينهم وبين آل علي رضي الله عنهم ، فلقد وجدناه يميل إلى إبراهيم عندما خرج على المنصور ، فيثبط بعض القواد عندما استفتاه في حربه ، ويحرض من يستفتيه في الخروج معه ، جاء في مناقب المسكي « عن إبراهيم بن سويد : سألت أبا حنيفة ، وكان لي مكرماً ، أيام إبراهيم بن عبد الله بن حسن ، فقلت أيما أحب إليك بعد حجة الإسلام الخروج إلى هذا أم الحج ؟ فقال : « غزوة بعد حجة الإسلام أفضل من خمسين حجة . . . وجاءت امرأة إلى أبي حنيفة أيام إبراهيم ، فقالت إن ابني يريد هذا الرجل ، وأنا أمنعه »^(١) قال : لا تمنعه . وقال حماد بن أعين كان أبو حنيفة يحض الناس على نصرة إبراهيم ، ويأمرهم باتباعه ، ولقد ذكر محمد بن عبد الله بن حسن عند أبي حنيفة فكان عيناه تدمعان ، »^(٢) .

٦ — ولم يكن الميل السياسي وحده هو الظاهر في صلة أبي حنيفة بآل البيت ، بل الاتصال العلمي كان واضحاً ، ولعله هو السبب في هذا الميل السياسي ، فقد

(١) المناقب للمسكي ص ٨٤ جزء ٢ .

(٢) المناقب لابن البزازي جزء ٢ ص ٧٢ .

وجدناه متصلاً علياً بالإمام زيد ، وعد من شيوخه ، وكان متصلاً بعبد الله ابن حسن والد الشهيدين محمد وإبراهيم ، وعد من شيوخه ، ووجدناه يروى عن محمد الباقر وجعفر الصادق ، ومسنده شاهد بذلك .

فقد جاء في كتاب الآثار لأبي يوسف : « روى أبو يوسف عن أبي حنيفة ، عن أبي جعفر محمد بن علي ، عن النبي ﷺ أنه كان يصلي بعد العشاء الآخرة إلى الفجر ، ، فيما بين ذلك ثمان ركعات ، ويوتر بثلاث ، ويصلي ركعتي الفجر ، (١) ألا تراه في هذا يروى عنه حديثاً منقطعاً عنده ، لا يعلو إلى أكثر من سنده ، ولا يقبل أبو حنيفة ذلك إلا بمن هو عنده في المنزلة الأولى من الثقة والاطمئنان ، إذ هو تلقى علم ، لا تلقى رواية فقط .

ويجىء في الآثار الرواية عن جعفر الصادق في المناسك فيروى أبو يوسف عن أبي حنيفة عن جعفر بن محمد عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال : جاءه رجل ، فقال إني قضيت ، المناسك كلها غير الطواف ، ثم واقعت أهلي ، قال : فاقض ما بقي عليك ، وأهرق دماً ، وعليك الحج من قابل ، قال : فعاد ، فقال : إني جئت من شقة بعيدة ، فقال مثل قوله (٢) .

٧ — هذه كلها مقدمات تنتهي بنا بلا ريب إلى أن أبا حنيفة رضي الله عنه كان فيه تشيع ، وأنه في رأيه السياسي ينحون نحو الشيعة ، ولكن يظهر من مجرى حياته ومن أخباره أمران بارزان .

(أحدهما) أنه لم يكن ممن يدفعه التعصب لآل البيت ، إلى هجر كل علم من غير طريقهم ، أو ظن السوء بغيرهم ، بل كان اتصاله قوياً بعلماء عصره من أهل الجماعة وغيرهم ، وكان شيوخه في كثيرتهم ممن لم يشتهروا بأية نزعة سياسية ، وكان جل تأثيره بهم .

(ثانيهما) أنه لم يعرف انتماؤه لفرقة معينة من فرق الشيعة ، فهو قد اتصل بإمام الزيدية ، وأئمة الإمامية وبعض الكيسانية ولكن لم يعرف عنه انتماؤه

(١) الآثار ص ٣٤ .

(٢) الآثار ص ١٢٤ .

لإحدى هذه الفرق ، فهو قد كان من المتشيعين لآل البيت الذين أبقوا لأنفسهم حرية التقدير ، وحرية البحث ، غير مأسورين بمذهب ، ولا منتحلين لنحلة .
ولكن مع أنه لم يعرف باتمائه لفرقة معينة نجد آراءه في جملتها كانت تقارب آراء الزيدية ، فهو ممن يرى صحة إمامة أبي بكر وعمر ، ولا يرى الإمام قد نص عليه بوصاية ، وكل هذه آراء الزيدية ، ولا غرابة في أن تتقارب آراء أبي حنيفة مع آراء الزيدية لأنهم أقرب الفرق الشيعية إلى جماعة المسلمين .

٨ — ننتهى من الكلام السابق إلى أن أبا حنيفة شيعي في ميوله وآرائه في حكام عصره ، أى أنه يرى الخلافة في أولاد علي من فاطمة ، وأن الخلفاء الذين عاصروه قد اغتصبوا الأمر منهم ، وكانوا لهم ظالمين .

ولكن ما هى الطريق لاختيار خليفة من بين من هم أهل للخلافة ؟ قد بحثنا عن عبارة لأبي حنيفة تجل رأيه في هذا المقام ، فعثرنا على عبارة تفيد أنه يرى أن الاختيار العام للخليفة يجب أن يكون سابقاً على توليه سلطته ، فقد روى الربيع بن يونس حاجب المنصور أنه جمع مالسكا وابن أبي ذؤيب ، وأبا حنيفة يسألهم عن خلافته ، فقال مالك قولا لينا ، وقال ابن أبي ذؤيب قولا عنيفاً ، وقال أبو حنيفة : « المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب ، إن أنت نصحت لنفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا ، فإنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ماتوا به مخافة منك ، ولقد وليت الخلافة وما اجتمع عليك إثنان من أهل الفتوى ، والخلافة تكون باجتماع المؤمنين ومشورتهم ، ^(١) .

فهذه العبارة تفيد بلا ريب أنه يرى أن الخلافة لا تتم إلا بانتخاب سابق من المؤمنين ، وبيعة كاملة ، فالخلافة عنده ليست بوصاية ، ولا يكون خليفة من يفرض نفسه على المسلمين ، وإن خضعوا بعد ذلك أو ارتضوه ، إنما الخلافة باختيار حر سابق على تولي الحكم .

٣ - آراؤه في مسائل علم الكلام

٩ - قلنا في سرد حياة أبي حنيفة إنه خاص في أقوال الفرق التي عاصرتة ، وجادلهم فيها ، وكان يرحل الرحلات المختلفة لهذه المجادلة ، وإنه ابتدأ حياته العلمية بدراسة ما تخوض فيه هذه الفرق ، ثم اتجه إلى الفقه من بعد ذلك ، حتى صار إمام أهل الرأي غير منازع ، ولكن لم ينقطع عن المجادلات مع بعض الفرق المختلفة ، عندما يجد الواجب العلي والحسبة الدينية يوجبان عليه ذلك .

ولذلك أثرت عنه آراء في المسائل التي كان يخوض فيها المتكلمون في عصره ، فأثرت عنه آراء في حقيقة الإيمان ، ورأى في مرتكب الذنب : كلام في القدر ، وإرادة الإنسان بجوار إرادة الله أمى حرة مختارة ، أم مجبرة مكرهة .

وقد وصلت إلينا هذه الآراء عن طريقين :

(أحدهما) عن طريق روايات متناثرة قوية وضعيفة ، ويمكن تمييز ضعيفها من قويا .

(ثانيهما) بعض كتب منسوبة إليه . وأولها كتاب الفقه الأكبر ، وقد جاء في الفهرس لابن النديم أن أبا حنيفة له أربعة كتب ، هي كتاب الفقه الأكبر ، والعالم والمتعلم ، ورسالة إلى عثمان بن مسلم البتي ، وهي في الإيمان وارتباطه بالعمل ، وكتاب الرد على القدرية . وكأها في علم الكلام والعقائد .

وقد نال العناية من المتقدمين من بين هذه الكتب كتاب الفقه الأكبر ، وهو رسالة صغيرة طبعت وحدها في بضع ورقات في حيدرآباد بالهند ، وله عدة روايات منها رواية حماد بن أبي حنيفة ، وقد شرحها على القاري ، ورواية أبي مطيع البلخي ، وهي معروفة بالفقه الأيسر ، شرحها أبو الليث السمرقندي ، وعطاء بن علي الجوزجاني . وهناك روايات وشروح أخرى ، منها شرح منسوب للإمام أبي منصور الماتريدي ، ونسبة هذا الشرح إلى الماتريدي موضع نظر ، لأنه يحتاج على الأشعرية ويحتاج لهم ، وذلك يشير بلا ريب إلى أنه متأخر عن أبي الحسن الأشعري ، مع أنهما في الحقيقة متعاصران ، إذ الماتريدي توفي سنة ٣٣٢ ، والأشعري توفي سنة ٣٣٣ أو سنة ٣٣٤ .

١٠ — هذا ويجب التنبيه إلى أن نسبة الفقه الأكبر إلى أبي حنيفة موضع نظر عند العلماء، فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه، ولم يدع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة، حتى أشد الناس تعصباً له، ورغبة في زيادة آثاره وكتبه، فنجد أن البرازي في المناقب عندما يتكلم عن الفقه الأكبر والعالم والمتعلم يقول: فإن قلت ليس لأبي حنيفة كتاب مصنف. قلت هذا كلام المعتزلة، ودعواهم أنه ليس له في علم الكلام تصنيف، وغرضهم بذلك نفي أن يكون الفقه الأكبر، وكتاب العالم والمتعلم له؛ لأنه صرح فيه بأكثر قواعد أهل السنة والجماعة، ودعواهم أنه كان من المعتزلة، وذلك الكتاب لأبي حنيفة البخاري، وهذا غلط صريح؛ فإن رأيت بخط العلامة مولانا شيخ الملة والدين الكردي العمادي هذين الكتابين، وكتب فيهما إنيهما لأبي حنيفة، وقد تواطأ على ذلك جماعة كثيرة من المشايخ،^(١).

وترى من هذا أنه يصرح بأن نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة هو اتفاق جماعة كبيرة من المشايخ، وليس باتفاق جميع المشايخ، فالنسبة إذن موضع شك أو إنكار عند بعض العلماء.

١١ — هذا هو كتاب الفقه الأكبر من ناحية صحة النسبة عند العلماء واختلافهم بشأنه، واختلاف الروايات فيه، ومقدار قوة هذه الروايات. والدقة توجب عليه أن نلتفت التفاتة سريعة إلى ما حواه متنه، أتصح نسبته كله إلى أبي حنيفة أم أن في هذا المتن ما يشير إلى أن نسبته كله لأبي حنيفة موضع نظر أو شك.

لقد رجعنا إلى الفقه الأكبر المطبوع في الهند، فوجدناه يرتب أفضل الناس بعد النبيين هكذا أبو بكر فعمرو فعثمان، فعلى، والروايات المذكورة في كتب المناقب جميعها تتفق على أنه لا يقدم عثمان رضي الله عنه على علي، وما ذكرته الروايات ذات السند المتصل أقوى من متن لا سند له في قوة إحداها.

(١) المناقب لابن البرازي جزء ٢ ص ١٠٨

ونرى في الفقه الأكبر تصدياً لمسائل لم يكن الخوض فيها معروفاً في عصره ولا العصر الذي سبقه ؛ فلم نجد فيمن قبله ولا من معاصريه في المأدب التي تحت أيدينا من تصدى للفرقة بين الآية والكرامة والاستدراج ، ففيه ما نصه : « والآيات للأنبياء ، والكرامات للأولياء حق ، وأما التي تكون لأعدائه مثل إبليس وفرعون والدجال فما روى في الأخبار أنه كان ، ويكون لهم لا نسميها آيات ، ولا كرامات . ولكن نسميها قضاء حاجاتهم ؛ وذلك لأن الله تعالى يقضى حاجات أعدائه استدراجاً لهم ، وعقوبة لهم ، فيفترون بها ويزدادون طغياناً وكفراً ، وذلك كله جائز ممكن . »

فمسألة كرامة الأولياء ، والفرقة بينها وبين ما يجري على أيدي الكفار من خوارق لم نعثر على مناقشة حولها فيما وقفنا عليه من مناقشات ومجادلات في ذلك العصر ، ولكنها كانت موضع بحث بين علماء الكلام عندما وجد التصوف في الإسلام ، فخاض العلماء في أولياء الله الواصلين ، وما يكرمهم الله به ، وما يجري على أيديهم من خوارق ، وهذا قد يدفعنا إلى ظن أن هذه المسألة زيدت في الرسالة في العصور التي خاض العلماء فيها في هذه المسائل ، أو أن الرسالة كلها كتبت في تلك العصور ، متوافقة مع آراء الماتريدية والاشاعرة فيها .

١٢ — لهذا لا نريد أن نستقي آراء أبي حنيفة في العقائد من الفقه الأكبر أو العالم والمتعلم فقط ، بل نستقي ذلك من الروايات المختلفة في كتب التاريخ ، وما يتفق معها بما جاء بهاتين الرسالتين ، وستنكلم في أربع مسائل هي : معنى الإيمان ، ومرتكب الذنب ، والقدرة والإرادة ، وخلق القرآن .

الإيمان

١٣ — يتلاقى ما جاء في الفقه الأكبر عن حقيقة الإيمان عند أبي حنيفة بما جاءت به الروايات المختلفة ، ولذا نعتبره صحيحاً في هذا لا مرية فيه ، وقد جاء فيه

ما نصه : « الإيمان هو الإقرار والتصديق ، ^(١) ويقول في الإسلام : هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى ، فمن طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام ، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام ، ولا يوجد إسلام بلا إيمان ، وهما كالظهر مع البطن . والدبن إسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها ، ^(٢) .

١٤ — وترى من هذا أن أبا حنيفة لا يعتبر الإيمان هو التصديق بالقلب وحده بل حقيقته عنده أنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان ، وإنه بذلك يتلاقى مع الإسلام تلاقى اللازم بالملزوم ، فلا يكون إيمان بلا إسلام ، ولا إسلام بلا إيمان ، وقد بين بوا حنيفة رأيه ذلك وعماده ودليله في مناقشة جرت بينه وبين جهم ابن صفوان ، ولتنقل لك تلك المناظرة ؛ لتستمع إلى أبي حنيفة يوضع فكرته ، ويدلى بحجته .

جاء في المناقب للسكي : « أن جهم بن صفوان قصد أبا حنيفة للكلام ، فلما لقيه قال يا أبا حنيفة ، أتيتك لأكلمك في أشياء هيأتها لك ، فقال أبو حنيفة الكلام معك عار ، والخوض فيما أنت فيه نار تتلظى قال : فكيف حكمت عليّ بما حكمت . ولم تسمع كلامي ، ولم تلقني ، قال بلغني عنك أقاويل لا يقولها أهل الصلاة ، قال أفتحكم عليّ بالغيب . قال اشتهر ذلك عنك ، وظهر عند العامة والخاصة ، فجاز لي أن أحقق ذلك عليك ، فقال يا أبا حنيفة لا أسألك عن شيء إلا عن الإيمان ، قال له أو لم تعرف الإيمان إلى الساعة حتى تسألني عنه ؟ قال بلى ولكن شككت في نوع منه قال الشك في الإيمان كفر . فقال لا يحل لك إلا أن تبين لي من أي وجه يلحقني الكفر . قال سل . فقال أخبرني عن عرف الله بقلبه . وعرف أنه واحد لا شريك له ولا ند ، وعرفه بصفاته ، وأنه ليس كمثل شيء ، ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه أم مؤمناً مات أم كافراً ؟ قال كفر من أهل النار ، حتى يتكلم بلسانه مع ما عرفه بقلبه ، قال وكيف لا يكون مؤمناً ، وقد عرف الله بصفاته ، فقال أبو حنيفة :

(١) الفقه الأكبر ص ١٠ . (٢) الفقه الأكبر ص ١١ .

إن كنت تؤمن بالقرآن وتجعله حجة كلبتك به ، وإن كنت لا تؤمن به ، ولا تجعله حجة كلبتك بما نكلم به من خالف ملة الإسلام . قال أومن بالقرآن وأجعله حجة . فقال أبو حنيفة قد جعل الله تبارك وتعالى الإيمان في كتابه بجارحتين بالقلب واللسان ، فقال تبارك وتعالى : « وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا ، فاكتبنا مع الشاهدين ، وما لنا لا نؤمن بالله ، وما جاءنا من الحق ، ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، فأنابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ، وذلك جزاء المحسنين ، فأوصلهم إلى الجنة بالمعرفة والقول ، وجعلهم مؤمنين بالجارحتين بالقلب واللسان ، وقال تعالى « قولوا آمنا بالله ، وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ، وما أوتي موسى وعيسى ، وما أوتي النبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم ، ونحن له مسلمون ، فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به ، فقد اهتدوا » .

وقال تعالى : « ألزمهم كلمة التقوى » ، وقال تعالى : « وهدوا إلى الطيب من القول » ، وقال تعالى : « إليه يصعد الحكم الطيب » ، وقال تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة » .

وقال النبي ﷺ : « قولوا لا إله إلا الله تفلحوا » ، فلم يجعل الفلاح بالمعرفة دون القول : وقال النبي ﷺ : « يخرج من النار من قال : لا إله إلا الله ، وكان في قلبه كذا . . ولم يقل يخرج من النار من عرف الله ، وكان في قلبه كذا » . ولو كان القول لا يحتاج إليه : ويكتفى بالمعرفة لكان من رد الله بلسانه وأنكره

بلسانه إذا عرفه بقلبه مؤمناً ، ولكان إبليس مؤمناً لأنه عارف بربه ، يعرف أنه خالقه ، وممته ، وباعثه ، ومغويه . قال رب بما أغويتني ، وقال « أنظرني إلى يوم يبعثون » ، وقال « خلقتني من نار وخلقته من طين » ، ولكان الكفار مؤمنين بمعرفتهم ربهم ، إذا أنكروا بلسانهم ، قال الله تعالى : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم » ، فلم

يجعلهم مع استيقانهم بأن الله واحد مؤمنين مع جحدهم بلسانهم . وقال جل وعز :
 « يعرفون نعمة الله ، ثم ينكرون ، وأكثرهم الكافرون ، وقال تعالى : « قل من
 يرزقكم من السماء والأرض ، أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من
 الميت ، ويخرج الميت من الحي ، ومن يدبر الأمر ، فسيقولون الله ، فقل أفلا تتقون
 فذلكم الله ربكم الحق ، فلم تنفعهم معرفتهم مع إنكارهم ، وقال تعالى « يعرفونه كما
 يعرفون أبناءهم ، فلم تنفعهم المعرفة مع كتمانهم أمره وجحودهم به ، فقال له
 قد أوقعت في خلدي شيئاً » فسأرجع إليك ، (١) .

وقد علق المسكي على قول أبي حنيفة السابق : إن مات معتقداً غير مقرر يموت
 كافراً بقوله : « تأويل قول أبي حنيفة إذا اتهم بعدم الإقرار ، ولم يقر فإنه يموت
 كافراً فأما إذا لم يكن هناك تهمة بأن كان في جزيرة من البحر ، أو في مغارة من
 الأرض فإنه لا يكون كافراً . .

ومعنى ذلك أن أبا حنيفة يعتبر الإيمان مركباً من جزئين : اعتقاد جازم ،
 وإذعان ظاهر لهذه المعرفة بالإقرار القولي ، فالإقرار القولي ضروري ، لأنه
 مظهر الإذعان القلبي .

ولذلك ورد عن أبي حنيفة في تقسيمه للإيمان بأن المؤمن بقلبه المذعن في
 نفسه يكون مؤمناً عند الله ، وإن لم يكن مؤمناً عند الناس .

لقد جاء في الانتقاء في بيان الإيمان وأقسامه عن أبي حنيفة « عن أبي مقاتل
 عن أبي حنيفة ، قال الإيمان هو المعرفة والتصديق والإقرار بالإسلام . والناس
 في التصديق على ثلاث منازل ، فمنهم من صدق بالله ، وما جاء منه بقلبه ، ولسانه ،
 ومنهم من صدقه بلسانه ، وهو يكذبه بقلبه ، ومنهم من يصدقه بقلبه ويكذب
 بلسانه ، فأما من صدق الله عز وجل وما جاء به رسول الله ﷺ بقلبه ولسانه
 فهم عند الله وعند الناس مؤمنون . ومن صدق بلسانه ، وكذب بقلبه كان عند
 الله كافراً ، وعند الناس مؤمناً ؛ لأن الناس لا يعلمون ما في قلبه ، وعليهم أن
 يسموه مؤمناً بما أظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة ، وليس لهم أن يتكلفوا

علم القلوب . ومنهم من يكون عند الله مؤمناً ، وعند الناس كافراً ، وذلك أن يكون المؤمن يظهر الكفر بلسانه في حال التقية ، فيسميه من لا يعرفه كافراً ، وهو عند الله مؤمن (١) .

وترى من هذا أن العبرة عند أبي حنيفة ليست بمجرد التصديق القلبي ، بل لا بد من الإذعان والتسليم والرضا ، وأنه لا بد من إعلان ذلك ما أمكن الإعلان ، فإن كان ثمة ما يوجب الإخفاء ، وهي حال الخوف ، والسكوت تقية ، ففي هذه الحال يكتفى بالتصديق والإذعان القلبي .

وحال الإذعان هذه هي الفارق بين المنافق العارف الذي ينطق لسانه ولا يذعن قلبه ، وحال المؤمن ؛ فإن حال المؤمن حال رضا بالإسلام ، وإذعان ، وحال المنافق وجدت فيها المعرفة ، ولم يوجد الإذعان والرضا ، وإن وجد النطق باللسان . ومذهب أبي حنيفة كما ترى يتجه إلى أن العمل ليس جزءاً من الإيمان ، ولقد خالفه في ذلك فريقان .

(أحدهما) المعتزلة والخوارج ، فإنهم يعدون العمل جزءاً من الإيمان ، فلا يعد مؤمناً من لم يكن عاملاً .

(ثانيهما) فريق من الفقهاء والمحدثين يرون أن العمل يدخل في تكوين الإيمان من حيث تأثيره فيه بالزيادة والنقصان ، لا من حيث الحكم بأصل وجوده ، ولذلك يعد مؤمناً من لم يعمل بالأحكام الشرعية إذا وجد أصل التصديق ، ولكن إيمانه لا يعد كاملاً ، ومن هذا تجي . قضيتهم : إن الإيمان يزيد وينقص .

١٥ — والإيمان في نظر أبي حنيفة لا يزيد ولا ينقص ، ولذا يعتبر إيمان أهل السماء وأهل الأرض واحداً فقد روى عنه أنه قال : « إيمان أهل الأرض ، وأهل السموات واحد ، وإيمان الأولين والآخرين والأنبياء واحد ؛ لأننا كلنا آمننا بالله وحده ، وصدقناه ، والفرائض كثيرة مختلفة ، وكذا الكفر واحد ، وصفات الكفار كثيرة ، وكلنا آمننا بما آمن به الرسل ، لكن لهم علينا الفضل في الثواب

(١) الانتقاء لابن عبد البرص ١٦٨ .

في الإيمان وجميع الطاعات ؛ لأنهم كما فضلوا في الطاعات ، كذلك فضلوا في جميع الأمور في الثواب وغيره ، ولم يظلمنا في ذلك ؛ لأنه لم ينقص من حقنا ؛ بل زادهم ذلك إعظاماً لهم ؛ لأنهم القادة للناس وأمناء الله تعالى ، ولا يساويهم في الرتبة أحد ، ولأن الناس أدركوا الفضل بهم ، وكل من يدخل الجنة يدخل بدعائهم^(١) .
فحقيقة الإيمان وهي التصديق لا تزيد ، ولا تنقص عند أبي حنيفة ، ولكن قد تجيء الزيادة في الفضل من ناحية أخرى لزيادة المؤمن بها .

ولقد خالف أبا حنيفة في هذا النظر كثيرون ممن جاءوا بعده ، ولقد قال النووي : « نفس التصديق يقبل الزيادة ؛ لأنه يزيد بكثرة النظر ، وتظاهر الأدلة حتى كان إيمان التصديق أقوى ، بحيث لا يعترهم الشبهة ، ولا يزلزل إيمانهم بعارض . بل لا تزال قلوبهم منسرحة ، وإن اختلفت عليهم الأحوال . وأما غيرهم من المؤلفين ومن دأبهم ، ونحوهم ، فليسوا كذلك . وهذا مما لا يمكن إنكاره . ولا يشك عاقل في أن نفس تصديق الصديق رضي الله عنه لا يساويه تصديق كل أحد ، ولذلك أورد البخاري : قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من الصحابة ، كلهم يخاف النفاق على نفسه ، ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل عليه السلام . »

ولقد رد ابن البرازي هذا الكلام بقوله : إن النظر الواحد إذا أدى إلى جزم ، وصدق هو به ، فقد حصل له التصديق ، وإلا كان ظناً ، فالجزم الحاصل بالتصديق واحد وإن كرر ألف مرة مثل الأول بلا زيادة ، وكذا الجزم الحاصل من نظر واحد ، فلا زيادة تحصل من كثرة النظر . »

هذان نظران ، وهاتان وجهتهما ، وإن كنا نميل إلى أن التصديق تتفاوت قوته ومظهر ذلك العمل ، فهناك تصديق تبلغ قوته درجة لا يستطيع الشخص أن يخالف حكمه ، وهناك تصديق يؤثر في ظاهر العقل ، ويخضع له منطق الفكر ، ويذعن لحكمة القلب ، ولكن لا يستغرق التصديق المشاعر والآهواء ويسيرها ، بل يكون الشعور والإحساس والعمل في جانب ، والعقل والفكر والنطق في جانب آخر .

(١) المناقب لأبي البرازي ص ١٤١ ج ٢ .

١٦ — وقد بنى أبو حنيفة على اعتبار أن الإيمان هو التصديق ، وأنه لا يزيد ولا ينقص ألا يكفر العصاة لعصيانهم لوجود أصل الإيمان عندهم ، إذ الإيمان الكامل قد توافر لهم ، وإن لم يعملوا ، ويعد العصاة مؤمنين ، خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم .

ولقد جاء في الانتقاء . . عن أبي مقاتل سمعت أبا حنيفة يقول : الناس عندنا على ثلاث منازل ، الأنبياء من أهل الجنة ، ومن قالت الأنبياء إنه من أهل الجنة ، فهو من أهل الجنة ، والمنزلة الأخرى المشركون نشهد عليهم أنهم من أهل النار ، والمنزلة الثالثة المؤمنون نقف عنهم ، ولا نشهد على واحد منهم أنه من أهل الجنة ، ولا من أهل النار ، ولكننا نرجو لهم ، ونخاف عليهم ، ونقول كما قال الله تعالى : « خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، عسى الله أن يتوب عليهم ، حتى يكون الله عز وجل يقضى بينهم ، وإنما نرجو لهم ، لأن الله عز وجل يقول : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، ونخاف عليهم بذنوبهم وخطاياهم ، وليس أحد من الناس أوجب له الجنة ، ولو كان صواماً قواماً غير الأنبياء ، ومن قالت فيه الأنبياء إنه من أهل الجنة ، (١) .

ولقد وافق هذا ما جاء في الفقه الأكبر ، ففيه : « ولا نكفر مسلماً بذنب ، وإن كان كبيرة . إذا لم يستحلها ، ولا نزيل عنه اسم الإيمان ، .

١٧ — هذا كلام أبي حنيفة ، وهو كلام منطقي سليم ، موافق لما في القرآن من وعد ووعد ، وقد ارتضاه العلماء وقبلة كل الفقهاء ، وكان مالك إمام دار الهجرة يوافق أبا حنيفة عليه ، يروى في ذلك أن عمر بن حماد بن أبي حنيفة قال : « لقيت مالك بن أنس ، فأقمت عنده ، وسمعت عليه ، فلما قضيت حاجتي وأردت فراقه ، قلت له إني لا آمن أن يكون أهل العداوة والحسد ذكروا عندك أبا حنيفة بغير ما كان عليه ، وإني أريد أن أذكرك ما كان هو عليه ، فإن رضيت عنه فذاك ، وإن كان عندك شيء أحسن منه علمته ، فقال لي هات ، فقلت إنه كان لا يكفر أحداً

يذنب من المؤمنين : فقال لي أحسن أو قال أصاب . قلت إنه كان يقول أكبر من ذلك كان يقول ، وإن أصاب الفواحش لم أكفره ، فقال أصاب أو أحسن . قلت إنه كان يقول أكبر من هذا ، قال وما هو ؟ قلت كان يقول وإن قتل رجلاً متعمداً لم أكفره . قال أصاب أو أحسن . قلت فهذا قوله ، فمن أخبرك أن قوله غير هذا فلا تصدقه ، (١) .

١٨ — وهذا الرأي هو ما عليه جماهير المتأخرين من المسلمين ، وما خالف به جماعة المسلمين الخوارج والمعتزلة ، ومع ذلك نجد ذلك القول محل تشنيع طائفة من العلماء ، ينالونه به ، وقالوا فيه طاعنين إنه من المرجئة ، وقد بينا لك كلام الشهرستاني في هذا الاتهام ، ولكن جاء في كتاب الفقه الأكبر أنه نفي عن نفسه هذه التهمة ، ووضع الفرق بين مذهبه وبين الإرجاء فقال : « لا نقول إن المؤمن لا تضره الذنوب ، ولا نقول إنه لا يدخل النار ، ولا نقول إنه يخلد فيها ، وإن كان فاسقاً بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً ، ولا نقول إن حسناتنا مقبولة ، وسيئاتنا مغفورة ، كقول المرجئة ، ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ، ولم يبطلها الكفر والردة والأخلاق السيئة ، حتى خرج من الدنيا مؤمناً ، فإن الله تعالى لا يضيعها ، بل يقبلها منه ، ويثيب عليها ، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ، ولم يتب عنها صاحبها ، حتى مات مؤمناً ، فإنه في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بالنار ، وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلاً ، (٢) .

وهذا النص يتفق تمام الاتفاق مع ما نقلناه عن الانتقاء ، والمناقب ، وإن كان قد زاد ، فبين التفرقة بين رأي أبي حنيفة الإرجاء .

والحق أن الإرجاء في آخر أدواره قد صار إلى الإباحية أقرب ، ووجد فيه الفساق الباب مفتوحاً ، حتى لقد قال فيه زيد بن علي رضي الله عنه : « أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله تعالى » .

(١) المناقب للمكي ج (١) ص ٧٧ .

(٢) الفقه الأكبر طبعة حيدر أباد الدكن ص ٩ .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن الفرق كانت بالنسبة لمرتكب الكبائر على ثلاث شعب إحداها الطوائف التي لا تعده من المؤمنين ، وهؤلاء هم الخوارج والمعتزلة ، وثانيها الذين قالوا إنه لا يضر مع الإيمان معصية وإن الله يغفر الذنوب جميعاً ، وهؤلاء هم المرجئة المذمومون ، والثالثة جمهرة العلماء الذين يرون أنه لا يكفر عاص ، والحسنة بعشرة أمثالها ، والسيئة بمثلها ، وعفو الله لا قيد يقيد به ، ولا حد يحده وأبو حنيفة من هؤلاء . وهم فيما أحسب رأى جمهور المسلمين ، فإن كان من يرى هذا الرأي من المرجئة فجمهور المسلمين مرجئون (١)

ولسكن المحققين من العلماء قصبوا الإرجاء على الطائفة الإباحية فقط ، ولذلك نفوا عن أبي حنيفة وصف الإرجاء ؛ إذ أساس الإرجاء على هذا النحو إهمال ناحية العمل بالطاعات ، وعدم إدخالها في الحساب ، وأبو حنيفة الورع ليس كذلك :

ولقد جاء في الخيرات الحسان مانصه : « قد عد جملة الإمام أبا حنيفة رحمه الله من المرجئة . وليس هذا الكلام على حقيقته . أما أولاً فقد قال شارح المواثيق كان عسان المرجى يحكى ماذهب إليه من الإرجاء عن أبي حنيفة ويعده من المرجئة ، وهو افتراء عليه قصد به عسان ترويح مذهبه ، بنسبته إلى هذا الإمام الجليل الشهير ، وأما ثانياً فقد قال الآمدى لعل عذر من عده من مرجئة أهل السنة أن المعتزلة كانوا في الصدر الأول يلقبون من خالفهم في القدر مرجئاً ، أو لأنه لما قال الإيمان لا يزيد ولا ينقص ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان ، وليس كذلك ؛ إذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه ، وأما ثالثاً فقد قال ابن عبد البر كان أبو حنيفة يحسد ، وينسب إليه ما ليس فيه ، ويخلق عليه ما لا يليق به . هذا كلام العلماء في وصف أبي حنيفة بالإرجاء ، وعندى أنه لا يمكن أن يعد أبو حنيفة مرجئاً إلا إذا عد مرجئاً كل من أن يرى أن الفاسق من المؤمنين ، وأن الله تعالى قد يعفو عن بعض العصاة ، وأنه لا قيد يقيد العفو كما بينا ، وفي هذه

(١) قد علمت أن صاحب الملل والنحل يسمى هؤلاء مرجئة السنة .

الحال لا يدخل أبو حنيفة في الأرجاء وحده ، بل يدخل كل الفقهاء والمحدثين ،
إلا من كان من المعتزلة .

القدر وأعمال الإنسان

١٩ - كان أبو حنيفة ثاقب النظر ، ولذا كان يمتنع عن الخوض في القدر ،
وكان يبحث صحابته على ذلك ، ويدعوهم إليه . وقد رأيت ما قاله ليوسف بن خالد
السمي عندما أقبل عليه من البصرة ، فقد قال له في مسألة القدر : هذه مسألة قد
استصعبت على الناس ، فأني يطبقونها ، هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد
مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتي بما عنده ، ويأتي بيينة وبرهان .
ولقد قال لقوم من القدرية جاءوا إليه يناقشونه في القدر : ، أما علمتم أن
الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة ، ولكنهم
لا يقفون معه عند هذا الحد ، بل يحملونه على أن يتكلم في التوفيق بين القضاء ،
والعدل ، كيف يقضى الله الأمور كلها ، وتجرى على مقتضى فضائه وقدره ،
ويحاسب الناس على ما يحىء على أيديهم من عمل ، فيقولون له : هل يسع أحداً
من المخلوقين أن يجرى في ملك الله مالم يقض . قال لا ، إلا أن القضاء على وجهين
منه أمر ، والآخر قدرة فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم ، ويقدر لهم الكفر
ولم يأمر به ، بل نهى عنه . والامر أمران ، أمر الكينونة ، إذا أمر شيئاً كان ،
وهو على غير أمر الوحي .

وهذا تقسيم حسن محكم من أبي حنيفة ، فهو يفصل القضاء عن القدر ، فيجعل
القضاء ما حكم الله به مما جاء به الوحي الآلى ، والقدر ما تجرى به قدرته ، وقدر
على الخلق من أمور في الأزل ، وتكليفهم بمقتضى الوحي ، والأعمال تجرى على
مقتضى القدر في الأزل ، ويقسم الأمر إلى قسمين أمر تكوين وإيجاد ، وأمر
تكليف وإيجاب ، والأول تسير الأعمال في السكون على مقتضاه ، والثاني يسير
الجزاء في الآخرة على أساسه .

ولكن هنا مسألة ، وهى : أتقع الطاعة والعصيان بمشيئة العبد أم بمشيئة الرب ، فإن كان العصيان بمشيئة العبد ، فهل أراد الله الرب ، وهل تتخالف الإرادة والأمر ، هذه هى المعضلة ؟ يجب أبو حنيفة عن هذه المسألة إجابة مشتقة من طاقة المعرفة الإنسانية المشاهدة ، ومن أوصاف الجلال والكمال التى تليق بذات الله وكمال قدرته وشمول علمه ، فيقول : « وإنى أقول قولاً متوسطاً ، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط ، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يعملون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألهم عما لم يعملوا ، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه (١) » .

هذا كلام المتفكر الذى لا يريد أن يخوض خشية الغرق ، وغلبة الأمواج المتلاطمة ، فهو يعطى للإرادة الإنسانية حريتها ، لأنه هو الأمر المحسوس ، وغيره ليس بملبوس ، وهو يعطى الله ما يليق به .

وإذا أراد أن يأخذه مناقش إلى الشقة التى حرمها على نفسه ، وهى أن يتفقوا ما ليس فى طاقته العلم به — حد الحدود المانعة ، ولم يخض فيما وراءها ، ولقد سأل وفد القدرية (٢) : أخبرنا عن الله عز وجل إذا أراد من عبده أن يكفر أحسن إليه أم أساء ؟ قال لا يقال : أساء ولا ظلم إلا لمن خالف ما أمر به ، والله جل عن ذلك .

ولقد جاء فى تاريخ بغداد عن أبى يوسف : « سمعت أبا حنيفة يقول : « إذا كلمت القدرى ، فإنما هو حرفان ، إما أن يسكت ، وإما أن يكفر . يقال له : هل علم الله فى سابق علمه أن تكون هذه الأشياء ، كما هى ، فإن قال : لا فقد كفر ، وإن قال نعم ، يقال أفأراد أن تكون كما علم ، أو أراد أن تكون بخلاف ما علم ، فإن قال أراد أن تكون كما علم ، فقد أقر أنه أراد من المؤمن الإيمان ، ومن الكافر

(١) مأخوذ من كلامه مع يوسف ابن خالد السمنى السابق .

(٢) القدرية هم الذين يقولون إن الإنسان يخلق أفعال نفسه . والمعاصى لا يريدتها الله

الكافر وإن قال : أراد أن تكون بخلاف ما علم ، فقد جعل ربه متمنياً متحسراً ، لأن من أراد أن يكون ما علم أنه لا يكون ، أو لا يكون ما علم أنه يكون فإنه متمن متحسر ، ومن جعل ربه متمنياً متحسراً فهو كافر .

والخلاصة أن أبا حنيفة كان يخوض في هذه المسألة بقدر محدود ، لا يتجاوزه ، وهو في هذا يؤمن بالقدر خيره وشره ، وشمول علم الله وإرادته وقدرته للأشياء كونه وأنه لا شيء من أعمال الإنسان بغير إرادته ، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل ويحاسب ، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر ، وهي عقيدة قرآنية تستمد من محكم الكتاب ، وإن ناقش القدرين فلا يقطع عليهم السبيل ، ويجعل كيدهم في تضليل .

٢٠ — لا يأخذ أبو حنيفة برأى الجهمية الذين يأخذون بنظرية الجبر ، وإن أفعال الإنسان لا إرادة له فيها ، وإن أحس وشعر بالإرادة ، ومع ذلك نجد الذين يحاولون النيل منه دائماً يرمونه بأنه جهمي ، بل يفترون الكذب ، فيزعمون أنه يقدس الجهم هذا ، ويأخذ بزمام بغير مولاة الجهم ، يفترون هذا الكذب وينقلونه ، مع أنه كان يناقش الجهم ، ويبطل حجته ، ومع أن أبا يوسف روى عنه أنه كان يقول : « صنفان من شر الناس بخراسان . الجهمية والمشبهة » .

وهكذا يكون الظلم للعلماء ممن لا خلاق له من فضيلة علمية . إن لم يحكم بالقدر خيره وشره ، قالوا عنه معتزلي قدرى ، وإن حكم به خيره وشره قالوا عنه جهمي ، ولو كان يقول إنه منه براء ، ولو أثبتت الروايات الصادقة ، أنه كان يقطع على الجهم طريق دعوته .

خلق القرآن

٢١ — في عصر أبي حنيفة ابتدأ بعض الناس يشيع بين المسلمين القول في خلق القرآن ، ويقرر أنه مخلوق لله ، وإن كان معجزة النبي ﷺ ، وأول من عرف أنه قال هذا القول الجعد بن درهم ، وقد قتله خالد بن عبد الله والي خراسان ، وكان يرى هذا الرأي الجهم بن صفولن .

وقد ادعى خصوم أبي حنيفة أنه قال هذا الرأي ، وأنه استتيب من ذلك مرتين ، استتابه يوسف بن عمر والى العراق من قبل الأمويين مرة ، واستتابه ابن أبي ليلى القاضي مرة .

وليس من دأبنا أن ندفع تهمة ثابتة ، أو رأياً له ثبت بدليل راجح ، ولكن الروايات التي رويت مسندة له ذلك الرأي تتردد في قبولها ، لأنها جاءت عن طريق خصوم قصدوا التشنيع ، ولأن هناك روايات أخرى تعارضها ، وهي أقرب إلى القبول ، لأنها رواية ثقات غير متهمين ، ولأنها هي التي تتفق مع التحفظ في القول في العقائد الذي اشتهر به أبو حنيفة ؛ إذ كان لا يخوض إلا في أمر خاص فيه السلف ، أو للدفاع عن آراء السلف ، وعن حقائق الدين .

فلنطرح جانباً الروايات التي تنسب إليه أنه قال أن القرآن مخلوق واستتيب . ولنتجه إلى تعرف موقفه في هذه المسألة من الروايات الأخرى ، ولنذكر في هذا خبرين .

(أحدهما) أنه جاء في تاريخ بغداد : « وأما القول بخلق القرآن . فقد قيل إن أبا حنيفة لم يكن يذهب إليه ، وجاء فيه : « ما تكلم أبو حنيفة ، ولا أبو يوسف ولا زور ، ولا محمد ، ولا أحد من أصحابهم في القرآن ، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي داود ، فهؤلاء شأنوا أصحاب أبي حنيفة ، (١) .

(ثانيهما) أنه جاء في الانتقاء أن أبا يوسف قال : « جاء رجل إلى مسجد الكوفة يوم الجمعة يسألهم عن القرآن وأبو حنيفة غائب بمكة ، فاختلف الناس في ذلك ، والله ما أحسبه إلا شيطاناً تصور في صورة الإنس . حتى انتهى إلى حلقتنا . فسألنا عنها وسأل بعضنا بعضاً ، وأمسكنا عن الجواب ، وقلنا ليس شيخنا حاضراً ونكره أن نتقدم بكلام ، حتى يكون هو المبتدئ . فلما قدم أبو حنيفة . . قلنا له بعد أن تمكنا منه رضي الله عنه : إنه وقعت مسألة ، فما قولك فيها ، فكأنه كان في قلوبنا ، وأنكرنا وجهه ، وظن أنه وقعت مسألة معتة ، وأنا قد تكلمنا فيها بشيء من

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ .

فقال ما هي ؟ . قلنا كذا وكذا . فأمسك ساكتاً ساعة ، ثم قال : فما كان جوابكم فيها ؟ قلنا : لم نتكلم فيها بشيء . وخشينا أن نتكلم بشيء فتكره ، فسرى عنه ، وقال جزاكم الله خيراً احفظوا عني وصيتي : لا تكلموا فيها ولا تسألوا عنها أبداً ، انتهوا إلى أنه كلام الله عز وجل بلا زيادة حرف واحد ، ما أحسب هذه المسألة تنتهي ، حتى توقع أهل الإسلام في أمر لا يقومون ولا يقعدون معه ، ^(١)

٢٢ — هذا الكلام بلا ريب يفيد أن أبا حنيفة كان يمتنع عن الخوض في هذا الأمر ، ولكن خصومه يكثرون من القول فيه في ذلك . وقد عاونهم على ترويح كلامهم وقبوله ، واشتهاره — أن بعض الحنفية قد قالوا ذلك القول ، فحمل أبو حنيفة مغبة قولهم ، أو حملة منتقصوه جريرة ذلك القول . ولقد عاون على ذلك أيضاً أن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة قد قال هذا القول ، ونسبه إلى آيائه في عبارة عامة ، فيروى أنه قال القرآن مخلوق ، وهو رأي ورأي آباءه . ولكن رده بشر بن الوليد وقال ، أما رأيك فنعم ، وأما رأي آباءك فلا ، ولقد كان المعتزلة الذين اعتنقوا من بعد مذهب خلق القرآن يروجون لذلك المذهب بأن ينجلوه رجالاً ذوي مكانة وعلم وفقه .

نحن إذن نرى أن أبا حنيفة لم يخض في مسألة خلق القرآن ، ولم يقل بالأولى إنه مخلوق ، وإن كنا لا نعتقد أن في الخوض والقول إثماً مبنياً .

٣ — آراء لآبي حنيفة

في الفكر والأخلاق والاجتماع

٢٣ — امتاز أبو حنيفة في عقله بأنه بعيد الغور في تفكيره ، عميق النظرة ، شديد الغوص في تعرف البواعث والأسباب والغايات لكل ما يقع تحت نظره من أعمال وأمور ، ولقد كان يغشى الأسواق ، ويتجر ويعامل الناس ، ويدرس الحياة كما يدرس الفقه والحديث ، ويجادل الرجال في شئون العقيدة ومناهج السياسة ، لذلك أثرت عنه آراء محكمة في مناهج الفكر ، وأخلاق الناس ، ومعاملتهم ، وما ينبغي أن يتبعه الشخص معهم ، ولتنقل لك طائفة من آثار قوله تبين منحنى فكره ، ونظراته إلى الحياة والاجتماع .

٢٤ — لقد كان أبو حنيفة يرى أن العمل القويم يجب أن يكون مبنياً على المعرفة الصحيحة ، فليس الخَيْرُ عنده من يعمل الخير فقط بل الخَيْرُ عنده من يعلم الخير والشر ، ويقصد إلى الخير عن معرفة لمزاياه ، ويجتنب الشر فاهماً لمساوئه ، وليس العادل هو الذي يكون منه العدل من غير معرفة للظلم ، بل العادل هو الذي يعرف الظلم ومغبته ، والعدل وغايته . ويقصد إلى العدل لما فيه من شرف الغاية وحسن المغبة .

ولقد قال في هذا المقام في كتاب العالم والمتعلم : « اعلم أن العمل تبع للعلم ، كما أن الأعضاء تبع للبصر ، والعلم مع العمل اليسير أنفع من الجهل مع العمل الكثير ، ومثل ذلك ، الزاد القليل الذي لا بد منه في المفازة مع الهداية بها أنفع من الجهل مع الزاد الكثير ، وكذلك قال الله تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب . قال المتعلم لآبي حنيفة رحمه الله : رأيت إن كان رجل يصف عدلاً ، ولا يعرف جوراً من يخالفه ، ولا يسعه ذلك ، أو يقال إنه عارف بالحق أو هو من أهله . فأجابه : العالم إذا وصف عدلاً ، ولم يعرف جوراً ما يخالفه ، فإنه جاهل بالعدل والجور ، واعلم يا أخي أن أجهل الأصناف كلها وأردأهم .

منزلة عندى هؤلاء ، لأن مثلهم كمثل نفر أربعة ، يؤتون ثوب أبيض . فيسألون عن لون ذلك الثوب ، فيقول واحد من هؤلاء الأربعة : هذا ثوب أحمر ، ويقول الآخر هذا ثوب أصفر ، ويقول الثالث : هذا ثوب أسود ، ويقول الرابع : هذا ثوب أبيض ، فيقال له : ما تقول فى هؤلاء الثلاثة أصابوا أم أخطئوا ، فيقول : أما أنا ، فأعلم أن الثوب أبيض ، وعسى أن يكون هؤلاء قد صدقوا ، كذلك أهل هذا الصنف من الناس ، يقولون إنا نعلم أن الزانى ليس بكافر ، وعسى أن يكون الذى يرى أن الزانى إذا زنى ينزع منه الإيمان كما ينزع السر بالصادقة ، فإنا لا نكذبه ويقولون من مات ، ولم يحج ، وقد أطاق الحج ، فنحن نسميه مؤمناً ، ونصلى عليه ونستغفر له ، ونواريه ، ونقضى عنه حجة ، ولا نكذب من يقول مات بهودياً أو نصرانياً ، ينكرون قول الخوارج ، ويقولون قولهم ، وينكرون قول الشيعة ، ويقولون قولهم ، وينكرون قول المرجئة ويقولون قولهم .

وترى من هذا الكلام القيم الذى يسند لأبي حنيفة أنه يقرر أمرين :
 (أحدهما) أن العمل المستقيم لا بد أن ينبى على فكر مستقيم ، وعلم مقرر ثابت .
 (ثانيهما) أن العلم يجب أن يكون جزءاً قاطعاً لا تردد فيه فى مسائل الاعتقاد واليقين ، وهو يتحقق بإثبات ونفى ، إثبات للمعتقد ، ونفى لما عداه ، تصديق للحكم ، وإبطال لغيره ، ولا شك أن ذلك هو الأمر المستقيم فيما يتعلق بالعقائد ، أما ما يتعلق بالعمل الذى يكتفى فى إثباته بالأدلة الظنية ، فإنه لا يكون ثمة علم يقينى ، بل يكون ثمة ترجيح ظنى ، وفى مثل هذه الحال لا يجوز الشخص بطلان قول مخالفه ، بل يرجح قول نفسه ، ويقول فيه : صواب يحتمل الخطأ ، ويقول فى قول مخالفه : خطأ يحتمل الصواب ، وذلك الكلام يتفق ولا يتنافى مع المأثور عنه رضى الله عنه ، فقد كان يقول عن آرائه فى الفقه : إنها أحسن ما وصل إليه ، ومن رأى غيرها أحسن فليتبعة ، وليس هذا قول من يبطل من قول المخالف جازماً .
 ٢٥ — وآراء أبو حنيفة فى الناس والاجتماع ، وعلاقة العالم بالمجتمع الذى يعيش فيه آراء عالم خير بأحوال النفوس ، دارس لها ، متعمق فى دراستها ، فاحص

لأحوالها ، قد ذاق حلوها ومرها ، وقد اشتملت وصيته التي ودع بها تلميذه يوسف بن خالد السمتي على شيء كثير من محكم تفكيره ، ولننقل لك زبداً منها ، فقد جاء فيها :

« أعلم أنك متى أسأت عشرة الناس صاروا لك أعداء ، ولو كانوا لك أمهات وآباء ، وإنك متى أحسنت عشرة قوم ليسوا لك بأقرباء صاروا لك أمهات وآباء كأي وقد دخلت البصرة ، وأقبلت على المخالفة بها ، ورفعت نفسك عليهم ، وتطاولت بعلمك لديهم ، وانقبضت عن معاشرتهم ومخالطتهم ، وهجرتهم وهجروك وشتمتهم وشتموك ، وضللتهم وضللوك وبدعوك ، واتصل ذلك الشين بنا ، وبك ، واحتجت إلى الهرب والانتقال عنهم . وليس هذا برأي ، إنه ليس بعاقل من لم يدار من ليس له من مداراته بد ، حتى يجعل الله مخرجاً . . . إذا دخلت البصرة استقبلك الناس وزاروك وعرفوا حقك : فأنزل كل رجل منزله ، وأكرم أهل الشرف . وعظم أهل العلم وقر الشيوخ ، ولاطف الأحداث ، وتقرب من العامة ودار الفجار ، واصحب الأخيار ، ولا تتهاون بسلطان ، ولا تحقرن أحداً ، ولا تقصرن في مروءتك ، ولا تخرجن سرّك إلى أحد ، ولا تثق بصحبة أحد ، حتى تمتحنه ، ولا تتخادن خسيساً ، ولا وضيعاً ، ولا تألفن ما ينكر عليك في ظاهره وإياك والانبساط إلى السفهاء . . . وعليك بالمداراة والصبر والاحتمال وحسن الخلق وسعة الصدر ، واستجد ثياب كسوتك ، واستفره دابتك ، وأكثر استعمال الطيب . . . وابذل طعامك ، فإنه ما ساد بخيل قط ، ولتكن لك بطانة تعرفك أخبار الناس . فمضى عرفت بفساد بادرت إلى صلاح . ومتى عرفت بصلاح ازدادت فيه رغبة وعناية ، واعمل في زيارة من يزورك ، ومن لا يزورك ، والإحسان إلى من يحسن إليك أو يسيء ، وخذ العفو وأمر بالمعروف ، وتغافل عما لا يعنيك ، وأترك كل ما يؤذيكَ وبادر في إقامة الحقوق ، ومن مرض من إخوانك فعده بنفسك ، وتعاهده برسلك ومن غاب منهم افتقدت أحواله ، ومن قعد منهم عنك فلا تقعد أنت عنه . . . وأظهر تودداً للناس ما استطعت ، وافش السلام ، ولو على

قوم لثام . . ومتى جمع بينك وبين غيرك مجلس أو ضحك وإياهم مسجد ، وجرت المسائل ، وخاضوا فيها بخلاف ما عندك ، لم تبد لهم خلافاً ، فإن سئلت عنها أخبرت بما يعرفه القول ، ثم تقول : فيها قول آخر ، وهو كذا وكذا ، والحجة له كذا ، فإن سمع منك عرفوا مقدار ذلك ومقدارك ، فإن قالوا هذا قول من ؟ قل بعض الفقهاء : « إذا استمروا على ذلك وألفوه ، عرفوا مقدارك وعظموا محلك ، وأعط كل من يختلف إليك نوعاً من العلم ينظرون فيه ، ويأخذ كل واحد منهم بحفظ شيء منه ، وخذهم بجلى العلم دون دقيقة ، وآنسهم ومازحهم أحياناً ، وحادثهم ، فإن المردة تستديم مواظبة العلم ، وأطعمهم أحياناً ؛ واقض حوائجهم ، واعرف مقدارهم ؛ وتغافل عن زلاتهم ، وارفق بهم ، وسامحهم ، ولا تبد لأحد منهم ضيق صدر أو ضجر ؛ وكن كواحد منهم . . واستعن على نفسك بالصيانة لها ، والمراقبة لأحوالها . . . ولا تكلف الناس ما لا يطيقونه ، وارض لهم ما رضوا لأنفسهم ، ووقدم إليهم حسن النية ، واستعمل الصدق ، واطرح الكبير جانباً ، وإياك والغدر ، وإن غدروا بك ؛ وأد الأمانة وإن خانوك ، وتمسك بالوفاء ، واعتصم بالتقوى ، وعاشر أهل الأديان ، وأحسن معاشرتهم . »

٢٦ — هذه وصية أبي حنيفة لبعض تلاميذه وقد فارقه إلى البصرة ، يعلم أهلها فقه الكوفة ، وآراء شيوخها ، وهى تكشف عن ثلاث نواح فى ذلك الإمام الجليل : (أولها) أنها تكشف عن أخلاقه وقوة استمساكه بالفضيلة ، وقد صارت له ملكة كالطبع والجلبة ، وليس بغريب أن تكون أخلاق الإمام على ذلك النحو ، فقد راض نفسه على مكارم الأخلاق ، والبعد عن سفاسف الأمور ، حتى لقد كان يترك المعاصى لأنها تنافى المروءة ، لا لأنها تنافى الدين فقط ، فقد كان يقول : « رأيت المعاصى نذلة ، فتركها مروءة ؛ فصارت ديانة . »

(الناحية الثانية) دراية أبي حنيفة بشئون الاجتماع وأخلاق الناس ، وما يعالجون به ، وقد انتهى رحمه الله فى علاجه إلى أن مصلح الجماعة يجب أن يكون ودوداً ، يألف ويؤلف ، لا يخالف ولا ينافر ، بل يحى إلى الناس من ناحية ما يألون ويطيعون ،

لا من ناحية ما ينكرون . فإذا كان له رأى يخالفهم فيه لا يفجؤهم بالمخالفة ، حتى لا تجمع نفوسهم ، بل يقرر رأيهم ثم يقرر أن هناك ما يخالفه ؛ ويدلى برأيه من غير أن ينسبه إليه ، ويدعمه بالحجة ، ويقويه بالبرهان ، فإن سأله عن صاحب هذا الرأى قال إنه بعض الفقهاء ، وبذلك يقبلون الرأى من غير اصطدام .

(الناحية الثالثة) التى تكشف عنها هذه الوصية ناحية المربي الذى يتعهد تلاميذه ، والذى يعرف كيف يبت فيهم علمه وآراءه ، ويقربها إليهم ، وهو فى ذلك يعطى نصائح الخير المجرب ، فهو يدعو المعلم إلى أن يعطى تلاميذه من أنواع العلم وأبوابه ما يتفق مع مواهبهم ونزوعهم ومداركهم ، حتى يستأنسوا به ، ولا يتقدم لهم من العلم أولاً ما يخالف منازعهم ، فينفروا . ثم يبتدىء من المسائل بالواضح الجلى ، ويتدرج بهم حتى يصير إليهم الخفى واضحاً جلياً . ويوصى المربي بأن يحدث تلاميذه فى فنون الأحاديث ليجلب مودتهم ، ويستديم مواظبتهم ، ثم يدعو إلى أن يمازجهم ويؤنسهم ، ويتغافل عن زلاتهم ، ويرفق بهم ويسامحهم ، ولا يضيق صدره حرجاً بهم ، وليكن كواحد منهم .

وإن من عاجل الدرس وخبر التعليم ليعرف قيمة تلك النصائح وجدواها فى النفوس ، وأثرها فى تحبيب الطلبة للعلم ، وتسهيله عليهم ، وتشويقهم إليه .

فقه أبي حنيفة

٢٧ — هذا هو المقصد الأكبر من بحثنا ، إذ فقه أبي حنيفة هو الميزة التي تميز بها واشتهر ، وعرف وذكر ، وهو مطلبنا وغايتنا من دراسته .
ولكننا وقد وجهنا إلى دراسة هذا الفقه نجد السبيل ليس معبداً فإن أبا حنيفة لم يؤلف في الفقه كتاباً ، وما ذكر من كتب منسوبة إليه وهو في العقيدة وما حولها وهي الفقه الأكبر ، ورسالة العالم والمتعلم ، ورسالة إلى عثمان البتي ، وكتاب الرد على القدريّة ، والعلم شرقاً وغرباً ، بعداً وقرباً^(١) والذي عثر عليه العلماء منها رسائل صغيرة .

ولقد قيل إن كتاب الفقه الأكبر هو كتاب في الفقه لا في العقائد ، وأنه يحتوي على ستين ألف مسألة ، وقيل أكثر ، ولكن لم يوجد هذا ، ولا يمكن الكلام في شيء ليس تحت العيان ، حتى يتأتى لنا اختباراه وخصه ، ومقدار الصحة فيه ، وعلى أي حال فالمشهور أن كتاب الفقه الأكبر في العقائد ، والمشهور بين الناس هو فيها ، فلا يفرض سواه ، حتى يكون الآخر في العيان ، وإن كان هذا المشاهد المعين ما زالت نسبته موضع خطر .

نقل الفقه الحنفي

٢٨ — لم يعرف لأبي حنيفة كتاب في الفقه ، رتب أبوابه وعقد نظامه ، كما علمت ، وإن ذلك هو الذي يتفق مع روح العصر ، وسير الزمان ؛ إذ أن تأليف الكتب لم يشع وينتشر إلا بعد وفاة أبي حنيفة ، أو في آخر حياته ، وقد أدركته الشيخوخة ، وقد كان المجتهدون في عصر الصحابة يمتنعون عن أن يدونوا فتاويهم أو اجتهادهم ، بل امتنعوا عن تدوين السنة نفسها ، ليبقى المدون من أصول الدين الكتاب وحده ، وهو عمود هذه الشريعة ، ونورها المبين ، وحبل الله الممدود إلى يوم القيامة ، ثم اضطر العلماء إلى تدوين السنة ، وتدوين الفتاوى ، والفقه ،

(١) الفهرس لابن النديم ص ٢٨٥

فكان فقهاء المدينة يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر ، وعائشة ، وابن عباس ، ومن جاء بعدهم من التابعين في المدينة ، وينظرون فيها ، ويبنون عليها ، وكان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود ، وقضايا علي وقتاواه ، وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة . وقد روى أن إبراهيم النخعي جمع الفتاوى والمبادئ في مجموعة ، وأن حماداً شيخ أبي حنيفة كانت له مجموعة .

ولا يمكن يظهر أن هذه المجموعات لم تكن كتباً مبنية منشورة ، بل كانت أشبه بالمذكرات الخاصة ، يرجع إليها المجتهد ، ولا يُعلِنُها كتاباً للناس ، وإنما يكتبها خشية النسيان ، ولقد كان ذلك يحدث في أحوال نادرة من بعض الصحابة ، حتى إنه ليروى أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه كان يحمل صحيفة فيها بعض أحكام فقهية ، ويظهر أن هذه الأحوال النادرة كثرت قليلاً في عهد التابعين ، ثم صارت نواة التأليف والتدوين بعد ذلك ، فالف مالك موطأه ، ودون أبو يوسف كتاب الخراج وغيره من كتب الفقه العراقي ، ثم جاء محمد فاو في علي الغاية ، ودون الفقه العراقي كاملاً ، أو قريباً من الكمال .

٢٩ — وإذا كان أبو حنيفة لم يعرف أنه كتب كتاباً مبنياً في الفقه ، فقد كان المعروف أن تلاميذه يدونون آراءه ، ويقيدونها وربما كان ذلك بإملائه أحياناً ، فكاتب الإمام محمد الحاكمة لآرائه لا يمكن أن يكون قد سمعها كلها ، ولم يقيدها ، ثم قيدها من بعد وفاته ، بل لابد أن تكون مدونة في مذكرات خاصة أخذها عن شيخة أبي يوسف أو غيره ، وسمع بعضها القليل من أبي حنيفة نفسه ، وذلك لأن صحبته بأبي حنيفة لم تكن بمقدار من الزمن يسمح بهذا الاستيعاب ، ولم تكن مسته وقت وفاة أبي حنيفة تسمح له بكل هذه الإحاطة ، فإن أبا حنيفة قد توفي ، وهو في نحو الثامنة عشرة من عمره ، وما كانت هذه السن تسمح له بأن يتلقى عن أبي حنيفة كل ما دونه في كتبه ، فلا بد أن يكون قد أخذه عن مجموعات مدونة معروفة عند أصحاب ذلك الإمام الجليل ، ولا يفرض أنه تلقاها كلها سمعاً عن أبي يوسف ثم دونه ، لأنه لو كان كذلك لذكر السند وعنى ببيان الرواية .

ولقد وجدنا أخباراً تدل على أن تلاميذ أبي حنيفة كانوا يدونون فتاويه ، وكان هو يراجع ما دون أحياناً ليقره أو ليغيره ، فقد جاء في المناقب لابن البرازي مانصه : « عن أبي عبد الله : كنت أقرأ عليه أقاويله ، وكان أبو يوسف أدخل فيه أيضاً أقاويله ، وكنت أجتهد ألا أذكر قول أبي يوسف بجنبه ، فزل لساني يوماً ، وقلت بعد ذكر قوله ، وفيها قول آخر . فقال : ومن هذا الذي يقول هذا القول ، فكنت أعلم بعده على قول أبي يوسف لثلاثاً أذكره عنده ، (١) .

وإن هذا الخبر ليؤكد المعنى المعقول الذي استنبطناه ، ويظهر أن الذين نسبوا لأبي حنيفة كتباً ، أو قالوا إنه دون الفقه كان كلامهم على هذا الأساس ، وهو أن تلاميذه دونوا أقواله بإشراف منه ، ومراجعتهم أحياناً .

٣. — ومهما يكن مقدار نسبة هذه الأمالى إليه، وعمله في تدوينها، فإننا لا نعرف كتاباً في الفقه يعد من تأليفه وينسب إليه ، ولكن قد جاء في المناقب للمكي مانصه : « أبو حنيفة أول من دون علم هذه الشريعة ، لم يسبقه أحد من قبله ، لأن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لم يضعوا في علم الشريعة أبواباً مبوبة ، ولا كتباً مرتبة ، وإنما كانوا يعتمدون على قوة فهمهم ، وجعلوا قلوبهم صناديق علمهم ، ونشأ أبو حنيفة بعدهم ، فرأى العلم منتشراً ، فخاف عليه الخلف السوء أن يضيعوه ، ولهذا قال ﷺ : « إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من قلوب الناس وإنما ينتزعه بموت العلماء ، فيبقى رؤساء جهال ، فيفتنون بغير علم فيضلون ويضلون ، فلذلك دونه أبو حنيفة ، فجعله أبواباً مبوبة ، وكتباً مرتبة ، فبدأ بالطهارة ، ثم بالصلاة ، ثم بسائر العبادات على الولاء ، ثم بالمعاملات ، ثم ختم بكتب المواريث ، وإنما ابتدأ بالطهارة ثم بالصلاة ، لأن المكلف بعد صحة الاعتقاد أول ما يخاطب بالصلاة ، لأنها أخص العبادات وأعما وجوباً » (٢) .

(١) المناقب لابن البرازي ج ٢ ص ١٠٩

(٢) المناقب للمكي ج ٢ ص ١٢١

والظاهر من هذا القول أنه يقصد بالتدوين ما كان يصنعه تلاميذه ، ولعل ذلك كان بإرشاد منه ، بل الراجح ذلك ؛ ولذلك جاء في هذا الكتاب في طريقة دراسة أبي حنيفة وأصحابه للسائل ما نصه : « وضع أبو حنيفة رحمه الله مذهبه شورى بينهم ، لم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهاداً منه في الدين ، ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين ، فكان يلقي مسألة مسألة ، يلقها ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده ، وينظرهم ، حتى يستقر أحد الأقوال فيها ، ثم يثبتها أبو يوسف في الأصول ، حتى أثبت الأصول كلها ، (١) » .

بهذا النحو من التحرير دون مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، وجاء أصحابه فنشروه كتباً مبنية مرتبة منظمة .

غير مطهر مسند أبي حنيفة

٣١ - وإذا كنا لم نجد لأبي حنيفة كتاباً مدوناً في الفقه منسوباً إليه ، فقد ذكر العلماء مسنداً من الأحاديث والآثار منسوباً إليه ، وهو مرتب على ترتيب الفقه ، ويجمع في ترتيب الأحكام جميع الكتب المؤلفة ، أفهذا المسند من عمله ، وترتيبه منسوب إليه ، أم أنه رواية أصحابه عنه ، تلقوه بالطريقة التي تلقوا بها فقهه ، وهي أن يدونوا ما يذكره لهم في درسه ، ثم جمعوا تلك المرويات ، فرتبوها وبوبوها ، ونشروها ، ومن المؤكد الذي لا ريب فيه أن أبا يوسف جمع طائفة كبيرة من تلك المرويات ، وسماها الآثار ، وأن عمداً جمع كذلك طائفة ، وسماها أيضاً الآثار ، وقد اتحدت مرويات كثيرة في كلا الكتابين .

فهل هذه المرويات لأصحابه في المسند الذي ينسب إليه ؟ لقد قال بعض العلماء ذلك ، ورجحه كثيرون ، وقد قال ابن حجر العسقلاني في كتاب تعجيل المنفعة مانصه : « أما مسند أبي حنيفة فليس من جمعه ، والموجود من حديث أبي حنيفة إنما هو كتاب الآثار الذي رواه محمد بن الحسن ، ويوجد في تصانيف محمد بن الحسن

وأبي يوسف قبله من حديث أبي حنيفة أشياء أخرى ، وقد اعتنى الحافظ أبو محمد الحارثي ، وكان بعد الثلاثمائة بحديث أبي حنيفة ، فجمعه في مجلد ، ورتبه على شيوخ أبي حنيفة ، وكذلك خرج منه المرفوع الحافظ أبو بكر بن المقرئ ، وتصنيفه أصغر من تصنيف الحارثي ، ونظيره مسند أبي حنيفة للحافظ أبي الحسن بن المظفر ، وأما الذي اعتمده أبو زرعة أبي الفضل بن الحسين العرقى الحسيني على تخرج رجاله فهو المسند الذي خرجه الحسين بن خسرو ، وهو متأخر ، وفي مسند بن خسرو زيادات عما في مسند الحارثي وابن المقرئ .

وترى من هذا أن ابن حجر يقرر أن المسند المنسوب إلى أبي حنيفة ليس من جمعه ، ثم يذكر زوايات العلماء لذلك المسند ، وهناك روايات أخرى غير التي ذكر ابن حجر ، منها روايات الحصكفي^(١) .

وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون رواية مسند أبي حنيفة واختلافها وجمعها وترتيبها ، وتلخيصها فقال : «رواه الحسن بن زياد اللؤلؤي ، ورتب المسند المذكور الشيخ قاسم بن قطلوبغا برواية الحارثي على أبواب الفقه ، وله عليه الأمال في مجلدين ، ومختصر المسند المسمى بالمعتمد لجمال الدين محمود بن أحمد القونوي المدمشق المتوفى سنة ٧٧٠ ، ثم شرحه ، وسماه المسند ، وجمع زوائده أبو المؤيد محمد ابن محمود الخوارزمي المتوفى سنة ٦٦٥ ، قال^(٢) وقد سمعت في الشام عن بعض الجاهلين بمقدار أبي حنيفة ما ينقصه ويستصغره ، ويستعظم قدر غيره ، وينسبه إلى قلة رواية الحديث ، ويستدل على ذلك بمسند الشافعي ، وموطأ مالك ، وزعم أنه ليس لأبي حنيفة مسند ، وكان لا يروى إلا عدة أحاديث ، فلحقني حمية دينية ، فأردت أن أجمع بين خمسة عشر من مسانيده التي جمعها له فحول علماء الحديث : الأول الإمام الحافظ أبو القاسم طلحة بن محمد بن جعفر الشاهد العدل . الثاني الإمام الحافظ

(١) طبع بالأسطانة سنة ١٢٠٩ على هامش الأدب المفرد للبخاري وهو صغير .

(٢) الضمير يعود إلى أبي المؤيد .

أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثي البخاري المعروف بعبد الله الأستاذ ،
الثالث الإمام الحافظ أبو الحسن محمد بن المظفر بن موسى بن عيسى بن محمد . الرابع
الإمام الحافظ أبو نعيم الأصبهاني الشافعي ، الخامس الشيخ أبو بكر محمد بن
عبد الباقي بن محمد الأنصاري . السادس الإمام أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني .
السابع الإمام الحافظ عمر بن حسن الشيباني . الثامن أبو بكر أحمد بن محمد بن خالد .
الكلاعي . التاسع الإمام أبو يوسف القاضي ، والمروى عنه يسمى بنسخة .
أبي يوسف ، العاشر الإمام محمد بن الحسن الشيباني ، ويسمى بنسخة محمد ، الحادي ،
إبنه الإمام حماد ، الثاني عشر الإمام محمد أيضاً ، وروى معظه عن التابعين ،
ويسمى الآثار . الثالث عشر الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الله بن أبي العوام .
السعدي . الرابع عشر الإمام الحافظ أبو عبد الله حسن بن محمد بن خسرو البلخي .
المتوفى سنة ٥٢٢ ، وقد خرجته تخريجاً حسناً . . . الخامس عشر الإمام الماوردي ،
فجمعها على ترتيب أبواب الفقه بحذف المعاد ، وترك تكرير الأسناد ، .

هذا نقل حاجي خليفة وكلام أبي المؤيد الخوارزمي في جمعه هذه الروايات .
المختلفة ، ومن هذا يتبين أن إضافة ذلك المسند إلى أبي حنيفة ليس كإضافة الموطأ
إلى مالك ، فإن مالكا رضى الله عنه قد دونه ورواه عنه غيره مرتباً مبوباً .
أما ما ينسب إلى أبي حنيفة ، فإنه روايات عنه لم يجمعها ولم يبوبها ، وإنما رتبها وبوبها
من رواها . وليس ذلك بقادح في صحة نسبتها في الجملة . ولكن هذه النسبة تختلف
باختلاف روايتها ، وعندى أن أقواها سنداً الآثار لأبي يوسف ، والآثار لمحمد ،
بل إن الدقة في هذين الكتابين ، تجعلنا نطمئن تمام الاطمئنان إلى أن ما فيهما من
روايات مسندة لأبي حنيفة صحيحة السند إليه بلا ريب . وإن كان الجمع والترتيب
والتبويب لأبي يوسف ومحمد ، كل فيما رواه .

تلاميذ أبي حنيفة نقلة فقهه

٣٣ - ليس لنا أن نعرف فقه أبي حنيفة إلا عن طريق أصحابه ، وإن السبيل كان بين أيديهم معبداً ، فقد رأيناهم يكتبون المسائل الفقهية التي يتذاكرونها مع شيخهم بعد أن ينتهوا إلى رأى معين ، ولكن يجب هنا أن نلاحظ ثلاثة أمور : (أحدهما) أن ما ذكره الصحاب لا يغنى عن أن يكتب أبو حنيفة فقهه بنفسه ؛ ذلك بأن كتابة الفقيه آراءه بنفسه تنقل إليك الفكرة ، كما انبعثت في خاطره مستقيمة مبينة اتجاهات نفسه ، وإن تدوين الآراء ، كما انبعثت في الخاطر يعطيها حيوية ، فتسكون الفكرة حية ، والأفكار نيرة ، والكلام مستساغاً عذبا . وقد عثرنا على رسائل لأبي حنيفة كتبها ، فوجدنا أن لو كتب فقهه بلغة هذه الرسائل وأسلوبها ، ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه .

(ثانيها) أن الأقوال التي نقلها أصحابه خالية من الدليل إلا ما يكون من أثر منقول ، أو خبر مشهور ، أو اعتماد على فتوى صحابي ، أو انتهاء إلى رأى تابعي ، وقليل ما يذكر قياسها ؛ أو عماد استحسانها ، اللهم إلا ما في كتب أبي يوسف ، وأنها لا تحكى إلا القليل ، ولا شك أن ذلك يبعد بنا عن معرفة أبي حنيفة القياس الذي عد أقوى قانس في عصره ، وإتهمه المخالفون له بالإغراق في القياس ، حتى زعموا بأنه بمقاييساته قد فارق السنة ، وعدا طور المجتهد الإسلامي ، فإننا إن قرأنا كتب محمد لا نجد إلا في النادر قياساً قد بينت الحال فيه ، واستنباطها ، واطرادها . ثم أين استحسانات أبي حنيفة الذي لم يستطع تلاميذه أن ينازعوه إذا قال أستحسن ، لغظم إدرأكه ، ونفاذ بصيرته ، وإن نازعوه القياس إذا قايس ؟ لا شك أن هذا كله ثلثات في الدراسة كئنا نود رأبها ، ليسكون البناء كاملاً . نعم إن الطبقة التي وليت أصحابه قد عُنيت بالاستدلال ، واستخراج الأقيسة في الأحكام ، وبيان أوجه الاستحسان ، وأحكام العرف ، ولكننا لسنا على ثقة كاملة من أن هذا الاستدلال الذي يسوقونه هو نفس ما كان يفكر فيه أبو حنيفة ، وما اهتدى على ضوئه إلى .

ما قرره من أحكام ، وإن من المقرر أن أبا حنيفة قد أفتى في مسائل بالقياس والاستحسان، ثم عثر تلاميذه من بعده على أحاديث تؤيد ما قرره قائساً أو مستحسناً فجاء الذين ساقوا الأدلة ، وذكروا الأحاديث المؤيدة ، وربما لا يتجهون بعد ذلك إلى القياس أو الاستحسان ، وبذلك يباعدون بيننا وبين تفكير أبي حنيفة .

(ثالثها) أن خدمة أصحاب أبي حنيفة لمذهبه بنقله للاختلاف محرراً مبنياً ، وعنايتهم بذلك قد جعل لأبي حنيفة جلالة . وذلك لأن كل واحد من هؤلاء الأصحاب إمام في ذاته ، فأبو يوسف إمام جليل ذو شأن ، وكان قاضى قضاة الدولة ردهاً غير قصير ، ومحمد إمام ، جمع كأبي يوسف بين فقه الرأى وفقه الحديث ، فكان راوياً لموطأ مالك ، كما كان راوياً لفقه العراق ، وجمعت مداركه بين الاثنين جمعاً متناسباً ، فريضا هؤلاء الأئمة بأن يكونوا رواة لشيخهم ، ونقله فقهه للاختلاف وقد شاركه بعضهم النظر فيه — قد جعل لأبي حنيفة مكانة علمية في الأجيال والعصور من بعده .

وقد دفع هذا بعض الأوروبيين الذين درسوا هذه المسائل إلى أن يشكوا في الآراء المنقولة عن هذا الإمام الجليل ؛ لأن تفكيرهم الملتوى جعلهم يحسبون أن بعض ما ينسب إلى أبي حنيفة يمكن أن يكون غير صحيح ؛ لأنه ليس لديهم إلا مصادر قليلة موثوق بها ، تذكر حياة أبي حنيفة وعصره ، والأحوال التى عاش فيها ، وعمله الذى يكون فى دائرة الإمكان ، وما دام الأمر كذلك فنسبة هذه الآراء إليه محل نظر . وهذا تفكير غريب لأن الذين نقلوا هذه الآراء هم تلاميذه الذين شاهدوه وعاینوه ، وكلهم ثقة ذو فضل ، لم يهتم بتزید فى خبر ، أو كذب فى قول ، وكلهم له مكانة فى عصره ، وأثر فى جيله — يقولون إن شيخنا قال وقرر ، ويقول بعد ذلك فى العصر الأخير علماء أوروبيون : كلامكم محل نظر فى نقلكم عن شيخكم ، ولكن هكذا يفكرون ، وبهم يقتدى مفكرون من الشرق .

٣٣ — ومهما يكن من الأمر ، فإننا سنأخذ فقه أبي حنيفة عن هؤلاء الأصحاب وليس لنا طريق غير ذلك ، ومن الواجب علينا أن نذكر هؤلاء الأصحاب الذين نقلوا فقهه ، ونخص كل واحد بكلمة موجزة .

لقد كان لأبي حنيفة تلاميذ كثيرون ، منهم من كان يرحل إليه ، ويستمتع أمداً ثم يعود إلى بلده بعد أن يأخذ طريقه ، ومنهاجه ، ومنهم من لازمه . وقد قال في أصحابه الذين لازموه من مرة : هؤلاء ستة وثلاثون رجلاً ، منهم ثمانية وعشرون يصلحون للقضاء ، وستة يصلحون للفتوى ، وإثنان أبو يوسف وزفر يصلحان لتأديب القضاة وأرباب الفتوى ، (١) .

ولا شك أن هؤلاء الصحاب الذين يقرر صلاحيتهم للقضاء والإفتاء وتأديب القضاة كانوا في حياته من النضج العلمي بحيث يمكن أن تعهد إليهم هذه الأمور الخطيرة ، وكانوا في سن تؤهلهم لها ، وهذا لا يسمح لنا أن نعد محمد بن الحسن منهم لأنه عندما توفي أبو حنيفة كان في الثامنة عشرة ، فلا يمكن أن يكون ناضج العقل والفقه نضجاً يؤهله للقضاء ، وما كان القضاة يختارون في هذا السن ، ولكن منجد أن فقه أبي حنيفة خاصة ، وفقه العراقيين عامة مدين لمحمد بن الحسن بكتبه ، فهي التي حفظته وأبقته للإخلاف مرجعاً يرجع إليه ، ومنها يستقى منه .

ولذلك سنختار بالبيان الموجز بعض أصحابه الذين لهم تدوين ، سواء أكانوا ممن طالت ملازمتهم ، أم كانوا ممن لم تطل ملازمتهم ، كمحمد بن الحسن ، مادام لهم أثر في نقل فهمه إلى الأجيال اللاحقة ، ولنبدأ بأعظمهم أثراً ممن لقوه ، ثم لنلحق بهم من الطبقات التي تليهم من يكون لهم أثر في النقل أيضاً .

٢٤ - أبو يوسف ، وهو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري نسباً ،

والكوفي منشأ وتعلماً ومقاماً ، فهو عربي ، وليس بمولى من الموالى ، ولد سنة ١١٣ وتوفي سنة ١٨٢ . وقد نشأ فقيراً تضطره الحاجة لأن يعمل لياكل ، وتدفعه الرغبة في العلم ، لأن يستمع إلى العلماء حتى إذا لمح أبو حنيفة فيه ذلك أمدته بالمال ، فأنصرف لطلب العلم وكان قد جلس إلى ابن أبي ليلى قبل أن يجلس إلى أبي حنيفة ، ثم انقطع إليه ، ويظهر أنه بعد وفاة أبي حنيفة أو في أثناء حياته كان يتصل بالمحدثين ، ويتلقى

عليهم ، فقد قال ابن جرير الطبري : كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي فقيهاً عالماً حافظاً ، ذكر أنه كان يُعرف بحفظ الحديث وأنه كان يحضر المحدث ، فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً ، ثم يقوم فيملئها على الناس وكان كثير الحديث . ولقد ولي القضاء لثلاثة من الخلفاء : للبهدي ، ثم للهادي ، ثم للرشيد ، ويقول ابن عبد البر : كان الرشيد يكرمه ، ويحمله ، وكان عنده حظياً مكيناً ، (١) . ولقد كان توليه القضاء من أسباب تحامى بعض المحدثين لحديثه ، فوق أنه من الفقهاء الذين غلب عليهم الرأي ، ولذا قال فيه الطبري : « تحامى حديثه قومٌ من أهل الحديث من أجل غلبة الرأي عليه ، وتفريعه الفروع في المسائل والأحكام ، مع صحبة السلطان ، وتقلده القضاء ، » (٢) .

وقد استفاد الفقه الحنفي من أبي يوسف فوائد جليلة ، إذ أن اختياره للقضاء جعله يصقل المذهب صقلاً عملياً ، فإن القضاء فيه مواجهة لمشاكل الناس ، وتنبيه لطرق معالجتها ، وطب لأدواء الناس وأمراضهم ، وبه قد اطلع على الشؤون العامة . فأصبح قياسه واستحسانه مشتقاً من الحياة العملية ، لا من الفروض النظرية فقط . وقد مكّن للمذهب الحنفي بتولي أبي يوسف القضاء حتى صار القاضي الأول للدولة ، فكان كل نفوذ له يستمد منه مذهبه نفوذاً .

ولعل أبا يوسف أول فقهاء الرأي الذين عملوا على دعم آرائهم بالحديث ، وبذلك جمع بين طريقة أهل الرأي وأهل الحديث ؛ إذ تلقى عن المحدثين ، وحفظ عنهم ، حتى عد أحفظ أصحاب أبي حنيفة للحديث .

٣٥ - - كتب أبي يوسف ، ولأبي يوسف كتب كثيرة دون فيها آراءه ، وآراء

شيخه . وقد ذكر ابن النديم تلك الكتب ، فقال : « ولأبي يوسف من الكتب في الأصول والآمال : كتاب الصلاة ، كتاب الزكاة ، كتاب الصيام ، كتاب الفرائض ، كتاب البيوع ، كتاب الجلب ، كتاب الحدود ، كتاب الوكالة ، كتاب الوصايا ،

كتاب الصيد والذباح ، كتاب الغصب والاستبراء ، كتاب اختلاف الأمصار ، كتاب الرد على مالك بن أنس ، رسالة في الخراج إلى الرشيد ، كتاب الجوامع ألفه ليحيى بن خالد يحتوى على أربعين كتابا ، ذكر فيه اختلاف الناس والرأى المأخوذ به . ولأبى يوسف إملاء رواه بشر بن الوليد القاضي ، يحتوى على ستة وثلاثين كتابا مما فرعه أبو يوسف ، (١) .

هذا ما ذكره ابن النديم ، ولكن هناك كتباً قد رأيناها لم يذكرها ، وهى رواية لأراء أبى حنيفة ، ودفاع عنها ، من هذه السكتب كتاب الآثار ، واختلاف زابن أبى ليلى ، والرد على سير الأوزاعى ، ولنقف وقفة صغيرة عند كل كتاب من هذه السكتب ، ومعها كتاب الخراج .

٣٦ — وكتاب الخراج رسالة كتبها أبو يوسف إلى الرشيد ، فى مالية الدولة فبين المصادر المالية للدولة ، وأبواب الدخل فى تفصيل محكم دقيق يعتمد فيه على القرآن ، والمأثور عن النبى ﷺ ، وفتاوى الصحابة ، يروى الأحاديث ويستنبط علما ، ويذكر أعمال الصحابة ، ويستخرج من أقوالهم مناطها ويبنى على العلل مخالفة الصحابة فى التقدير .

فهو يقدر أحيانا تقديرآ يخالف تقدير عمر ، ويدافع عن تقديره بعد فرض الاعتراض الوارد عليه ، وهذا نص الاعتراض المفروض والرد : « قيل لأبى يوسف لم رأيت أن يقاسم أهل الخراج ما أخرجت الأرض من صنوف الغلات ، وما أثمر النخل والشجر والكرم على ما قد وصفته من المقاسمات ، ولم تردهم إلى ما كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه وضعه على أرضهم ، ونخلهم وشجرهم ، وقد كانوا بذلك راضين ، وله محتملين . فقال أبو يوسف إن عمر رضى الله عنه رأى الأرض فى ذلك الوقت محتملة لما وضع عليها ، ولم يقل حين وضع عليها ما وضع من الخراج : إن هذا الخراج لازم لأهل الخراج وحتم عليهم ، ولا يجوز لى ولمن بعدى من الخلفاء أن ينقص منه ولا يزيد فيه ، بل كان فيما قال لحذيفة وعثمان حين

أتيه بخير ما كان استعمالهما عليه من أرض العراق ، لعلهما حملتا الأرض ما لا تطيق . دليل على أنهما لو أخبراه أنها لا تطيق ذلك الذي حملته من أهلها ، لنقص مما جعله عليهم من الخراج ، وأنه لو كان ما فرضه وجعله على الأرض حتما لا يجوز النقص منه ، ولا الزيادة فيه ما سألها عما سألها عنه من احتمال أهل الأرض أو عجزهم وكيف لا يجوز النقصان من ذلك والزيادة فيه ، وعثمان بن حنيف يقول مجيباً لعمر رضى الله تعالى عنه : حملت الأرض أمراً هي له مطيقة ، ولو شئت لأضعفت أرضي ، وليس قد ذكر أنه ترك فضلاً لو شاء أن يأخذه أخذه ، وحذيفة يقول مجيباً لعمر رضى الله تعالى عنه : وضعت على الأرض أمراً هي له محتملة ، ومافيا كثير فضل ، (١) .

٣٧ — والكتاب كله من وضع أبي يوسف لم يجعله رواية لغيره من الفقهاء ، ولكنه كان يذكر خلاف أبي حنيفة في مسائل كثيرة ، فها لنا أن نستنبط من هذا أن ما لم يذكر فيه خلافاً مع شيخه هو مما اجتمع رأيهما عليه ، وأن هذا الذي يذكره بلا خلاف هو رأى أبي حنيفة ؟ الظاهر ذلك . ومهما يكن من الأمر ، فإنه كان إذا ذكر رأى أبي حنيفة دعمه بالدليل ، وبين وجه القياس أو الاستحسان ، واحتفل ببيان دليل شيخه أكثر من احتفاله ببيان دليله ، وفاء وحرصاً على أمانة العلم ، وإن ذكر لك مسألة من هذه المسائل التي اختلف فيها مع شيخه ، وهي مسألة إذن الإمام في إحياء الأرض الموات ، فأبوا يوسف لا يشترط إذن الإمام في إحياء الموات لتثبت ملكية المحمي ، وأبو حنيفة يشترط إذن الإمام ، وإليك ما قاله أبو يوسف في بيان الرأيين وحجتهم .

« وكل من أحيا أرضاً مواتاً فهي له ، وقد كان أبو حنيفة رحمه الله يقول : من أحيا أرضاً مواتاً فهي له إذا أجازها الإمام ، ومن أحيا أرضاً مواتاً بغير إذن الإمام فليست له وللإمام أن يخرجها من يده ويصنع فيها ما رأى من الإجارة والإقطاع وغير ذلك ، قيل لأبي يوسف ما ينبغي لأبي حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من شيء ، لأن الحديث قد جاء عن النبي ﷺ أنه قال : من

أحيا أرضاً مواتاً فهي له ، فبين لنا ذلك الشيء ، فإننا نرجو أن تكون قد سمعت منه في هذا شيئاً يحتج به . قال أبو يوسف حجته في ذلك أو يقول : الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام . أرأيت رجلين أراد كل واحد منهما أن يختار موضعاً واحداً ، وكل واحد منهما منع صاحبه ، أيهما أحق ؟ أرأيت إن أراد رجل أن يحيي أرضاً ميتة بفناء رجل ، وهو مقر أنه لا حق له فيها ، فقال : لا تحيها لأنها بفنائى ، وذلك يضرنى ، فإنما جعل أبو حنيفة إذن الإمام في ذلك هاهنا فصلاً بين الناس ، فإذا أذن في ذلك لإنسان كان له أن يحييها ، وكان ذلك الإذن جائزاً مستقيماً ، وإذا منع الإمام أحداً كان ذلك المنع جائزاً ، ولم يكن بين الناس التشاح في الموضع الواحد ، ولا الضرر فيه ، مع إذن الإمام ومنعه ، وليس ما قال أبو حنيفة يرد الأثر ، إنما رد الأثر أن يقول وإن أحيها بإذن الإمام فليست له ، فأما من يقول هى له فهذا اتباع الأثر ، ولما كان بإذن الإمام ، ليكون إذنه فصلاً بينهم في خصوصياتهم وإضرار بعضهم ببعض . . . أما أنا فأرى أنه إذا لم يكن فيه ضرر على أحد ، ولا لأحد فيه خصومة أن إذن رسول الله جائز إلى يوم القيامة ، فإذا جاء الضرر ، فهو على الحديث : « وليس لعرق ظالم حق » (١) .

وهكذا في كل مقام يذكر فيه خلاف شيخه يذكر دليله مفصلاً ، إن احتاج المقام إلى التفصيل ، كما ذكر في موضع الموات ، إذ أُلجأ إلى التفصيل حرصه على أن يثبت أن شيخه لم يخالف الحديث ، بل قيد معناه ، وقد يذكره إجمالاً . إن لم يكن ثمة حاجة إلى التفصيل .

والحق أن طريقة أبي يوسف في ذكر الخلاف هى الطريقة المثلى ، ولو أنها اتبعت في كل ما نقل إلينا من فقه أبي حنيفة لوصل إلينا ذلك الفقه مجملًا بدليله ، مبيناً بأصوله .

وكتاب الخراج في باب الفقهى ثروة فقهية ليس لها مثل في العصر الذى كتب فيه .

٣٨ — وكتاب الآثار — رواه يوسف بن أبي يوسف ، عن أبيه ، عن أبي حنيفة ، ثم بعد ذلك يتصل السند إلى الرسول ، أن الصحابي ، أو التابعي الذي ارتضاه أبو حنيفة ، وعلى ذلك يكون هذا الكتاب مسنداً لأبي حنيفة رواه أبو يوسف عنه ، ونقله ابنه عنه ، وفيه فوق كونه مسنداً لأبي حنيفة مجموعة من الفتاوى التي اختارها من أقوال فقهاء الكوفة رأياً له ، أو خالفها مبدئاً سند المخالفة ، والكتاب موضوع بعنوانين فقهية مرتبة .

ولهذا الكتاب قيمة علمية من ثلاث نواح :

(أولاها) أنه مسند لأبي حنيفة رضى الله عنه يطلعنا على طائفة من مروياته ويرينا نوعاً من الأحاديث التي اعتمد عليها في بعض ما استنبطه من أحكام وفتاوى .
(ثانياً) أنه يبين لنا كيف كان أبو حنيفة — يأخذ بفتاوى الصحابة ، وكيف كان يأخذ بالمرسل من الحديث ، ولا يشترط الرفع ، وبعبارة عامة يرينا ما يشترطه أبو حنيفة في الروايات المعتمدة .

(ثالثاً) أن في الكتاب جمعاً لطائفة اختارها من فتاوى التابعين من فقهاء الكوفة خاصة وفقهاء العراق عامة ، فهو على هذا يضع أيدينا على طائفة من المجموعة الفقهية التي كانت معروفة لدى فقهاء العراق يتدارسونها ، ويبنون عليها ، ويشيدون فوقها ، ويستنبطون فيما وراءها ، ويدرسونها مع ما روى لأبي حنيفة من فقه غيرها ، نعرف الدور الذي قام به أبو حنيفة في استنباطه ، ومقامه من السابقين ، ومكانه في المجتهدين بشكل عام .

٣٩ — واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى — وهو كتاب جمع فيه أبو يوسف مسائل اختلف فيها أبو حنيفة مع ابن أبي ليلى ، وفي جملتها كان ينتصر لأبي حنيفة ، وقد تتلمذ ل كليهما ، وقد روى هذا محمد عن أبي يوسف ، ولذا ترى في ثنايا الكتاب عبارة قال محمد ، وبه نأخذ ، ولقد ذكر السرخسي في المبسوط أن الإمام محمد زاد في كتاب أبي يوسف بعض المسائل ، وإليك ما قاله السرخسي في الكتاب ، وصلة أبي يوسف بالمختلفين في مسأله .

« اعلم أن أبا يوسف كان يختلف إلى ابن أبي ليلى في الابتداء ، فتعلم بين يديه تسع سنين ، ثم تحول إلى مجلس أبي حنيفة . قيل كان سبب تحول أبي يوسف إلى مجلس أبي حنيفة أنه كان تبع ابن أبي ليلى ، وقد شهد ملاك رجل ؛ فلما نثر السكر أخذ أبو يوسف رحمه الله بعضه ، فمكرة ذلك ابن أبي ليلى ، وأغظ له في القول وقال : أما علمت ، أن هذا لا يحل .

فجاء أبو يوسف إلى أبي حنيفة رحمه الله ، فسأله عن ذلك ، فقال لا بأس بذلك . بلغنا أن رسول الله ﷺ كان مع أصحابه في ملاك رجل من الأنصار ؛ فنثر التمر ، فجعل رسول الله ﷺ يرفع ذلك ويقول لأصحابه : « انتهوا » . وبلغنا أن رسول الله ﷺ في حجة الوداع لما نحر مائة بدنة أمر بأن يؤخذ له من كل بدنة قطعة ثم قال . « من شاء أن يقطع فليقطع ، فهذا ونحوه من الهبة مستحسن شرعا . فلما تبين له تفاوت ما بينهما تحول إلى مجلس أبي حنيفة . وقيل كان سبب ذلك أنه كان يناظر زفر رحمه الله ، وتبين له بالمناظرة معه تفاوت ما بين فقه أبي حنيفة وابن أبي ليلى رحمه الله ، فتحول إلى مجلس أبي حنيفة ، ثم أحب أن يجمع المسائل التي كان فيها الاختلاف بين أستاذه ، فجمع هذا التصنيف . وأخذه محمد رحمه الله ، وروى عنه ذلك ، إلا أنه زاد بعض ما كان جمع من غيره ، فأصل التصنيف لأبي يوسف ، والتأليف لمحمد رحمه الله عليهما ، فعد ذلك من تصنيف محمد ، ولهذا ذكره الحاكم رحمه الله في هذا المختصر ، (١)

هذا ما قاله المبسوط ، وهو كما ترى يصرح بأمرين : أحدهما أن لمحمد زيادة فيه كان قد سمعها من غير أبي يوسف : ثانيهما أن التصنيف لأبي يوسف والتأليف لمحمد ، أي أن مجموعة المعلومات التي اشتمل عليها الكتاب هي لأبي يوسف في جملتها ، وأن الذي رتب أبوابه ، ونظم فصوله هو محمد ، ولكن قد وجد الكتاب مستقلا ليس فيه ما يدل على أن محمداً قد زاد شيئاً قد سمعه عن غير أبي يوسف ، بل كل ما فيه يذكر أنه رواه عن أبي يوسف ، فليس لنا أن ندعى أنه زاد فيه شيئاً

إلا قولاً قاله هو تعليقاً ، وقد بقي التأليف والتبويب وليس لنا أن نثبت خلاف الظاهر بالنسبة لهما إلا إذا قام دليل يناقضه ، والظاهر من نسبته لأبي يوسف أن التصنيف له والتبويب له ، فمن كان عنده ما يثبت غير ذلك صدقناه ، وإلا بقي الظاهر في مكانه من الأخذ والاعتبار .

وكون الكتاب قد جاء في مختصر الحاكم ، وهو الذي اختصر فيه كتب الإمام محمد ، لا ينبغي أن هذا من تأليف أبي يوسف ، إذ يكون محمد قد وضع مسائله في ضمن كتاب الأصل ، ومحمد عندما جمع كتب الفقه العراقي كان جل اعتماده على ما أخذه من شيخه أبي يوسف .

٤ — والكتاب عنوان قيم كان يجري بين العلماء في ذلك العصر من دراسة عميقة للمسائل المختلفة ، وقد عني فيه أبو يوسف بذكر آراء المختلفين مدعومة بالدليل ، وكان في الكثير ينصر أبا حنيفة ، وفي النادر ينصر ابن أبي ليلى ومن ذلك النادر . ما جاء في كتاب القضاء : « قال أبو يوسف وإذا أثبت القاضي في ديوانه الإقرار وشهادة الشهود ، ثم رفع إليه وهو لا يذكره ، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول لا ينبغي له أن يجيزه ، وكان ابن أبي ليلى يجيز ذلك ، وبه نأخذ ، (١) . وليس بغريب أن يتفق رأى أبي يوسف وابن أبي ليلى في هذا ، فهما قد تمرسا بالقضاء ، ولذا اعتبر ما يسجل في سجل الديوان حجة ، وإن اعتراه النسيان ، ولكن أبا حنيفة الذي لم يعركه القضاء لم يعتبره .

٤١ — ثم الكتاب قد احتفل فيه أبو يوسف ببيان الأدلة وأوجه القياس . ولنضرب لذلك مثلاً . اختلافهما في الوكيل بالشراء إذا اشترى شيئاً فوجد به عيباً ، فمن الذي يخاصم في هذا العيب ، فأبو حنيفة يقول الوكيل ، وابن أبي ليلى يقول ليس للوكيل أن يرد حتى يحلف الموكل أنه ما رضى بالعيب ، وإليك نص الكتاب . « وإذا اشترى الرجل يبعاً لغيره بأمره ، فوجد به عيباً ، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول : يخاصم المشتري ، ولا نبالى أحضر الأمر أم لا ، ولا نرى على

(١) اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ص ١٤٨ .

المشتري يميناً إن قال البائع إلى الأمر قد رضى بالعيب. وكان ابن أبي ليلى يقول لا يستطيع المشتري أن يرد السلعة التي بها العيب حتى يحضر الأمر، فيحلف أنه ما رضى بالعيب، ولو كان غائباً بغير ذلك البلد، وكذلك الرجل معه مال مضاربة أتى بلاداً، يتجر فيها بذلك المال، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول: ما اشترى من ذلك فوجد به عيباً فله أن يرده، ولا يستحلف على رضا الأمر بالعيب، وكان ابن أبي ليلى رحمه الله يقول: لا يستطيع المشتري المضارب أن يرد شيئاً من ذلك، حتى يحضر رب المال، فيحلف بالله ما رضى بالعيب، وإن لم ير المتاع، وإن كان غائباً، أرأيت رجلاً أمر رجلاً فباع له متاعاً، فوجد المشتري به عيباً أيخاصم البائع في ذلك أم تكلفه أن يحضر رب المتاع، ألا ترى أن خصمه في ذلك البائع، ولا تكلفه أن يحضر الأمر، ولا خصومة بينه وبينه، فكذلك ما اشترى له، فهو مثل أمره في البيع، أرأيت لو اشترى متاعاً ولم يره أكان للمشتري الخيار إذا رآه أم لا يكون له خيار حتى يحضر الأمر، أرأيت لو اشترى عبداً فوجده أغمى قبل أن يقبضه فقال لا حاجة لي فيه، أما كان له أن يرد بهذا، حتى يحضر الأمر؟ بل له أن يرده، ولا يحضر الأمر، (١).

وترى في هذا أبا حنيفة قياسي الفقه العراقي، فهو يقيس شراء الوكيل في حق رده بالعيب على بيع الوكيل، من حيث أن الرد بالعيب يكون في مواجهته، وقيس خيار العيب على خيار الرؤية. والكتاب فيما اشتمل عليه من مسائل وأدلتها قبس من عقل أبي حنيفة الفقهى وصورة نيرة له.

٤٢ — والرد على سير الأوزاعي — وفي هذا الكتاب يرد أبو يوسف على الأوزاعي فيما خالف فيه أبا حنيفة من أحكام الخروب وما يتصل بها من الأمان، والهدنة، والأسلاب، والغنائم، فهو انتصار لشيخه على الأوزاعي في هذه المسائل وما يتصل بها، وترى فيه صورة قوية لأدلة أبي حنيفة وطرق استنباطه، ومسالمة في الاستدلال، ثم ترى فيه صورة قوية لعقل أبي حنيفة الفقهى القائس، والمفسر

لنصوص بغاياتها وبواعثها وعللها، غير مقتصر في بيانها على مراعى عباراتها الظاهرة وإليك مسألة تكشف ذلك ، وهى مسألة أمان العبد ، فأبو حنيفة لا يعتبر أمان العبد إلا إذا قاتل مع مولاه . والأوزاعي يقول أمانه جائز سواء أ كان يقاتل أم لا ، وإليك نص المسألة فى الكتاب :

، قال أبو حنيفة رضى الله عنه ؛ إذا كان العبد يقاتل مع مولاه جاز أمانه ، وإلا فأمانه باطل . وقد قال الأوزاعي رحمه الله أمانه جائز ، أجازة عمر بن الخطاب رضى الله عنه ولم ينظر أ كان يقاتل أم لا .

وقال أبو يوسف فى العبد . القول ما قال أبو حنيفة ، ليس لعبد أمان ، ولا شهادة فى قليل ولا كثير . ألا ترى أنه لا يملك نفسه ، ولا يملك أن يشتري شيئاً ، ولا يملك أن يتزوج ، فكيف يكون له أمان يجوز على جميع المسلمين ، وفعله لا يجوز على نفسه ؟ أرأيت لو كان عبداً كافراً ، ومولاه مسلم هل يجوز أمانه ؟ ! أرأيت إن كان عبداً لأهل الحرب ، فخرج إلى دار الإسلام بأمان وأسلم ، ثم أمن أهل الحرب جميعاً هل يجوز ذلك ، أرأيت إن كان عبداً مسلماً ، ومولاه ذمى ، فأمن أهل الحرب هل يجوز أمانه ؟ !

حدثنا عاصم عن الفضيل بن زيد قال : كنا نحاصر حصن قرم ، فعمد عبد لبعضهم ، فرمى بسهم فيه أمان ، فأجاز ذلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فهذا عندنا مقاتل على ذلك يقع الحديث ، وفى النفس من إجازة أمانه أن يقاتل بما فيها لولا هذا الأثر ما كان له عندنا أمان ، قاتل أو لم يقاتل ؛ ألا ترى فى الحديث عن رسول الله ﷺ : « المسلمون يد على من سواهم ، تتكافأ دماؤهم . ويسعى بذمتهم أدناهم ، وهو عندنا فى الدية ، ما هم سواء . دية العبد ليست دية الحر . وربما كانت ديته لا تبلغ مائة درهم ، فهذا الحديث ، إنما هو عندنا على الأحرار ، ولا تتكافأ دماؤهم مع الأحرار ، ولو أن المسلمين سبوا سيياً ، فأمن صبي منهم بعد ما تكلم بالإسلام . وهو فى دار الحرب أهل الشرك جاز على المسلمين ؟ ! فهذا لا يجوز ولا يستقيم ،^(١) .

(١) الرد على سير الأوزاعي ص ٧٠ .

ونرى في ثنايا كتاب الرد على سير الأوزاعي صوراً كثيرة للاختلاف بين فقهاء المدينة وفقهاء العراق ، ومنها تتصور منازعهم المختلفة ، ومن ذلك ما جاء في أثناء بيان سهم الفرس في الغنائم فقد جاء فيه ما نصه :

« قال أبو حنيفة رضى الله عنه في الرجل يكون معه فرسان ، لا يسهم إلا لواحد ، وقال الأوزاعي يسهم للفرسين ولا يسهم لأكثر من ذلك ، وعلى ذلك أهل العلم ، وبه عملت الأئمة . قال أبو يوسف لم يبلغنا عن رسول الله ﷺ ، ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم لفرسين إلا حديث واحد ، وكان الواحد عندنا شاذاً لا تأخذ به ، وأما قوله بذلك عملت الأئمة ، وعليه أهل العلم ، فهذا مثل قول أهل الحجاز : وبذلك مضت السنة ، وليس يقبل هذا ، ولا يحمل هذا عن الجهال ! فمن الإمام الذى عمل بهذا ، والعالم الذى أخذه به ، حتى ننظر أهو أهل لأن يحمل عنه مأمون هو على العلم أم لا ، وكيف يقسم للفرسين ، ولا يقسم لثلاثة ، من قبل ماذا ؟ وكيف يقسم للفرس المربوط في منزله لم يقاتل عليه . وإنما قاتل على غيره ؟ فتفهم في الذى ذكرنا ، وفيما قال الأوزاعي وتدبره . »

٤٣ — هذه كتب للإمام أبي يوسف رضى الله عنه ، وقد عرضنا عليك بعض نصوصها ، وإنك لترى فيها جمالا في التعبير ، ووضوحاً وجزالة ، ودقة قياس ، وإحكام فكر ، وترى بجوار ذلك أدلة فقهية مصورة لا تجاه أبي حنيفة في تفكيره ، وإن لم يكن اللفظ من تعبيره ، ولو أن كل الكتب التى حكى فقهه كانت على ذلك لكانت صورة أبي حنيفة واضحة جليلة ، ونفسه بينة وشخصه الفقهى مبيناً بياناً كاملاً . ولكن ليست كل الكتب التى روت مذهبه على هذا النحو .

محمد بن الحسن

٤٤ - هو محمد بن الحسن الشيباني ، ويكنى أبا عبد الله ، ونسبته إلى شيبان بالولاء ، لا بالنسب الأصيل .

ولد سنة ١٣٢ ، ومات سنة ١٨٩ ، ولقد كانت سنة يوم مات أبو حنيفة نحو الثامنة عشرة ، فهو لم يتلق عن أبي حنيفة أمداً طويلاً ، ولما كانه أتم دراسته لفقهِ العراق على أبي يوسف ، ولقد أخذ عن الثوري والأوزاعي ، ورحل إلى مالك . وتلقى عنه فقهِ الحديث والرواية وآراء مالك ، بعد أن تلقى عن العراقيين فقهِ الرأي والدراية ، ومكث عنده ثلاث سنوات ، وقد ولي القضاء للرشيد ، وإن لم يكن قاضي القضاء ، كشيخه أبي يوسف ، وكانت له دراية واسعة بالغة في الأدب فاجتمع له بذلك ثقافة لسانية ، ودربة بيانية وكان يعنى بملبسه ، وله منظر جليل ، حتى لقد قال فيه الشافعي : « كان محمد بن الحسن يملأ العين والقلب » وقال فيه أيضاً : « كان أفصح الناس ، كان إذا تكلم خيل إلى سامعه أن القرآن نزل بلغته » (١)

وكان مع اتصاله بالسلطان موفور الكرامة في نفسه ، فلم يبذل نفسه ولا ماء وجهه ، روى الخطيب البغدادي ، أن الرشيد أقبل يوماً ، فقام الناس كلهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يقم فخرج الآذن ، ونادى محمد بن الحسن ، فجزع أصحابه له ، فلما خرج سئل عما كان فقال . قال مالك لم تقم مع الناس ؟ قلت كرهت أن أخرج من الطبقة التي جعلتني فيها ، إنك أهلتني للعلم ، فكرهت أن أخرج إلى طبقة الخدمة ، (٢)

اجتمع لمحمد بن الحسن ما لم يجتمع لغيره من أصحاب أبي حنيفة غير شيخه أبي يوسف ، فهو قد تلقى فقهِ العراق كاملاً ، وقد صقله القضاء ، إذ تلقى عن أبي يوسف القاضي ، وتلقى فقهِ الحجاز كاملاً عن شيخ المدينة مالك ، وفقهِ الشام عن شيخ

(١) الانتقاء ص ١٧٤ .

(٢) تاريخ بغداد ج ٢ ص ١٧٣ .

الشام الأوزاعي ، وكانت له قدرة ومهارة في التفريع والحساب . ويملك عنان البيان ، ثم تفرس بالقضاء ، فكانت هذه الولاية دراسة أخرى أفادته علماً وتجربة وقربت فقهه من الناحية العملية ، وجعلته ينحو نحو العمل ، ولا يقتصر على التصور والنظر المجرد .

وكان في محمد اتجاه إلى التدوين ، فهو الذي يعد بحق ناقل فقه العراقيين إلى الألف ، ولم يكن نقله مقصوداً على العراقيين ، فقد روى الموطأ عن مالك ودونه ، وتعد روايته له من أجود الروايات وقد كان يذكر رده على مالك وأهل الحجاز فيما كان يعتنقه هو من آراء العراقيين .

٥٤ — ومكانة محمد بين العراقيين أتت من كونه إماماً مجتهداً له آراء ذات قيمة فقهية ، وقد يكون في بعضها قرب الآراء إلى الحق ، ومن أنه قد جمع بين فقه العراق وفقه الحجاز ، ومن كونه جامع الفقه العراقي ، وراويته وناقله إلى الألف . ولا نقول إنه روى ذلك الفقه تلقياً عن أبي حنيفة ، لأن أبا حنيفة مات ، وهو في الثامنة عشرة من سنه ، كما نوهنا ، ولم تكن هذه السن لتسمح له بأن يتلقى كل ذلك الفقه عن أبي حنيفة ، ولكنه روى فقه أبي حنيفة عن أبي يوسف وغيره . وإنه لذكر روايته عن أبي يوسف في بعض كتبه ، فكتاب الجامع الصغير كاه مروي عن أبي يوسف ، إذ تجده في أول كل فصل من فصوله يذكر الرواية عن أبي يوسف ، مما يدل على أن كل الفصل بروايته عنه .

ولسكننا لا نجد سلك ذلك المسلك في الجامع الكبير ، فلم يذكر فيه الرواية عن أبي يوسف في مطلع كل فصل أو باب ، بل سرد المسائل سرداً من غير ذكر للرواية ، وهذا يدل على أنه لم يعتمد في تدوينه على الرواية عن أبي يوسف فقط ، بل اعتمد على روايات غيره ، ومسائل مدونة مأثورة ، وغير ذلك مما عساه يكون مشتهراً معروفاً بين فقهاء العراق .

وقد ذكر ابن نجيم في البحر في باب التشهد : أنه كل تأليف لمحمد بن الحسن

هو صوف بالصغير فهو باتفاق الشيخين أبي يوسف ومحمد ، بخلاف الكبير فإنه لم يعرض على أبي يوسف .

« وقال المحقق ابن أمير حاج الحلبي في شرحه على المنية في باب التسميع إن محمداً قرأ أكثر الكتب على أبي يوسف إلا ما كان فيه اسم الكبير ، فإنه من تصنيف محمد ، كالمضاربة الكبير ، والمزارعة الكبير ، والمأذون الكبير ، والجامع الكبير ، والسير الكبير ،^(١) .

٤٦ — وكتب الإمام محمد تعدد المرجع الأول لفقه أبي حنيفة ، سواء في ذلك ما كان بروايته عن أبي يوسف ، وراجعته عليه ، وما كان قد دونه من المعروف من فقه أهل العراق ، وتلقاه عن أبي يوسف وغيره .

وليس كتب الإمام محمد كلها في درجة واحدة من حيث الثقة بها ، بل يقسمها العلماء من هذه الناحية إلى قسمين :

(القسم الأول) كتب ظاهر الرواية ، وهي المبسوط ، والزيادات ، والجامع الصغير ، والسير الصغير ، والسير الكبير ، والجامع الكبير . وتسمى الأصول ، وسميت بظاهر الرواية لأنها رويت عن محمد برواية الثقات ، فهي ثابتة عنه ، إما متواترة أو مشهورة ،^(٢) .

ويلحق بهذا القسم غير كتب ظاهر الرواية كتاب الآثار ، وقد جمع فيه الآثار التي يحتاج بها الحنفية . وكتاب الرد على أهل المدينة ، وقد رواه عنه الشافعي في الأم ، وتعقبه بالرد ، والانتصاف لأهل المدينة في كثير من مواضعه .

(القسم الثاني) كتب للإمام محمد لم تبلغ في نسبتها إلى محمد مبلغ القسم الأول . وهي الكيسانيات ، والهارونيات والجرجانيات والرقيات وزيادة الزيادات ، ويقال لها غير ظاهر الرواية ، لأنها لم ترو عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة كالأولى .
٤٧ — والقسم الأول هو عماد النقل في الفقه الحنفي ، ولذلك فوضع بعض التوضيح كل كتاب منه بكلمة .

(١) رسالة رسم المفتي لابن عابدين ص ١٩ . (٢) رسم المفتي ص ١٦ .

(١) فكتاب المبسوط ويعرف بالأصل ، وهو أطول كتب محمد ، جمع فيه طوائف من المسائل التي أفتى فيها أبو حنيفة ، وفيه خلاف أبي يوسف ومحمد إن كان ثمة خلاف ، وما لم يذكر فيه خلافاً ، فهو متفق عليه بينهم ، وهو يبدأ كل كتاب بما ورد فيه من الآثار التي صححت عندهم ، ثم بعد ذلك يذكر المسائل وأجوبتها ، وقد يذكر خلاف ابن أبي ليلى إن كان له خلاف ، فالكتاب على هذا صورة صادقة للفقهاء العراقي وآثاره ، ولكنه خال من التعليل الفقهي في جملته .

وقد روى هذا الكتاب عن محمد أحمد بن حفص تلميذه ، وقد قال ابن عابدين مانصه : « اعلم أن نسخ المبسوط المروي عن محمد متعددة ، وأظهرها مبسوط أبي سليمان الجوزجاني وشرح المبسوط جماعة من المتأخرين ، مثل شيخ الإسلام بكر المعروف بخواهر زاده ، ويسمى المبسوط الكبير ، وشمس الأئمة الحلواني ، وغيرهما ، ومبسوطاتهم شروح في الحقيقة ذكروها مختلطة بمبسوط محمد ، كما فعل شراح الجامع الصغير ، مثل نثر الإسلام وقاضيخان وغيرهما ، فيقال ذكره قاضيخان في الجامع الصغير ، وكذا في غيره ، انتهى . ملخصاً من شرح البيهقي على الأشباه وشرح الشيخ إسماعيل النابلسي على شرح الدر ، (١) .

ونرى من هذا أن أظهر النسخ على مقتضى هذا النص ما عند أبي سليمان الجوزجاني ، وأبو سليمان هذا هو محمد موسى بن سليمان ، قد أخذ الفقه عن الإمام محمد ، وقد عرض عليه المأمون القضاء فلم يقبل ، وتوفي بعد المائتين (٢) ، فهو على هذا راوئان للأصل عن محمد ، غير أحمد بن حفص ، بل يظهر أنه تعددت الروايات عن محمد ، والنسخ المنقولة عنه ، كما نقل ابن عابدين .

ويظهر أن بعض الرواة أضاف إلى الأصل روايات صحيحة للإمام محمد ، فقد رأينا الحاكم يختصر في ضمن ما اختصر كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف الذي رواه محمد عنه ، ووجدنا السرخسي يقول في مبسوطه عن هذا

(١) رسم المفتي ص ١٧ (٢) راجع الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٢١٦ -

الكتاب ، وأحب أبو يوسف أن يجمع المسائل التي كان فيها الاختلاف بين أستاذه (ابن أبي ليلى وأبي حنيفة) فجمع هذا التصنيف ، وأخذ ذلك محمد رحمه الله ، وروى عنه ذلك ؛ إلا أنه زاد بعض ما كان سمع من غيره ، فاصل التصنيف لأبي يوسف ، والتأليف لمحمد رحمه الله عليهما فقد ذلك من تصنيف محمد ، ولهذا ذكره الحاكم رحمه الله في هذا المختصر ، (١) .

ولكن الراجع لبعض نسخ الأصل المحفوظة لا يجد فيها كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، وفي بعضها اختلافهما في بعض الأبواب ، كالوديعه والعارية لافي كل الأبواب التي اشتمل عليها كتاب أبي يوسف ، وهذا يؤدي بنا إلى أحد أمرين ، إما أن بعض الرواة زاد على الأصل اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، وروايته صحيحة ، وإن لم تكن مروية في ضمن الأصل ، وقد جاء الحاكم ، فاختص نسخة هؤلاء الرواة الذين زادوه . وإما أن مسائل ذلك الكتاب كانت متفرقة في الأصل ، فجاء الحاكم ، وقابلها بالنسخة المنفردة فجمعها وحدها ، وعندى أن الأول أرجح .

ومهما يكن من أثر الاختلاف في نسخ الأصل من حيث اشتغالها على ذلك الكتاب ، أو عدم اشتغالها ، فلامطعن في واحدة من النسختين من حيث ما تشتمل عليه من مجموعة المعلومات ، وصحة نسبتها إلى أبي حنيفة وصاحبيه ، وقاضى الكوفة ابن أبي ليلى ، فالرواية صحيحة ثابتة على أى حال .

٤٨ - الجامع الصغير : ومجموعة المعلومات التي اشتمل عليها ذلك الكتاب رواها محمد عن أبي يوسف ، ولذلك كان يصدر كل باب من الأبواب بهذه العبارة : محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة ... ، ولقد روى بعض العلماء أنه ليس بين كتب الإمام محمد ما رواه عن أبي يوسف وحده غير هذا الكتاب ، فقد جاء في المناقب لابن البزازی . أنه قيل لمحمد سمعت هذا الكتاب (الجامع الكبير) من أبي يوسف ، قال والله ما سمعته منه ، وهو أعلم الناس به . إلا الجامع الصغير .

فإني سمعته من أبي يوسف ، ولكن يظهر أن الأصح أن كل ما وصف بالصغير من كتب الإمام محمد هو رواية عن أبي يوسف .

وهذا الكتاب قد رواه عن محمد عيسى بن أبان ومحمد بن سماعة ، ويظهر أن معلومات الكتاب ، وإن كانت جمع محمد لم تكن مبوبة مرتبة ، ولذلك جاء في مقدمة النسخة المطبوعة بمصر على هامش كتاب الخراج لأبي يوسف : « وبعد فإن محمد بن الحسن رحمه الله وضع كتاباً في الفقه ، وسماه الجامع الصغير ، وقد جمع فيه أربعين كتاباً من كتب الفقه ، ولم يبوب الأبواب بكل كتاب منها ، كما بوب كتب المبسوط ، ثم إن القاضي الإمام أبا طاهر الدباس بوبه ورتبه ، ليسهل على المتعلمين حفظه ودراسته ، ثم إن الفقيه ابن عبد الله بن محمود تليذه كتبه عنه ببغداد في داره ، وقرأه عليه في شهر سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة والله أعلم . »

وبهذا يتبين أن ذلك الكتاب هو من جمع الإمام محمد ، رواه عن شيخه أبي يوسف ، وجمع مسائله ، ولكنه لم يرتبه فهو من تصنيفه ، لا من تأليفه على حد تعبير السرخسي (١) .

← من مجموع

٤٩ — والجامع الكبير ، وقد اتفق العلماء على أنه لم يروه عن أبي يوسف ،

وإن كان أبو يوسف أعلم بما فيه ، على حد تعبير محمد ، ولا شك أن فيه مسائل كثيرة تلقاها عنه ، وفيه غيرها مما عرفه أو وجده مدوناً في مذكرات خاصة ، أو تلقاه من سائر فقهاء العراق .

(١) قد ذكر أن أبا طاهر الدباس هو الذي رتب الجامع الصغير ، وبوبه ، ولكن وجدنا في كتاب الفوائد الهية في تراجم الحنفية في ترجمة الحسن بن أحمد الزعفراني ما نصه : « كان إماماً ثقة رتب الجامع الصغير لمحمد بن الحسن ترتيباً حسناً ، وبين خواص مسائل محمد بما رواه عن أبي يوسف ، وجعله مبوباً ، ولم يكن قبل مبوباً ، ويظهر لي أن النسخة التي طبعت ونقلنا مقدمتها كانت بترتيب الدباس . »

وقد شرح الجامع الصغير بترتيب الزعفراني المطهر بن الحسين اليزدي في مجلدين . وسمى شرحه التهذيب ، وشرحه على أبو القاسم اليزدي .

وقد صنف محمد الجامع الكبير مرتين : صنفه أولاً ، ورواه عنه أصحابه أبو حفص الكبير ، وأبو سليمان الجوزجاني ، وهشام بن عبيد الله الرازي . ومحمد بن سماعة وغيرهم ، ثم نظرفيه ثانياً ، فزاد فيه أبو أبان ومسائل كثيرة ، وحرر عباراته في كثير من المواضع ، حتى صار أحسن لفظاً ، وأغزر معنى ، ورواه عنه أصحابه ثانياً . وقد تولى ذلك الكتاب طائفة من العلماء بالشرح ، وتخرج مسائل ، وردّها إلى أصولها وأقيستها ، منهم أبو حازم عبد الحميد بن عبد العزيز ، وعلي بن موسى القمي ، وأحمد بن محمد الطحاوي ، وأبو الحسن الكوفي ، وأبو عمرو أحمد بن محمد الطبري ، وأبو بكر الجصاص الرازي ، وأبو الليث نصر بن محمد السمرقندي ، وأبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني ، وشمس الأئمة الحلواني ، وشمس الأئمة السرخسي ونظر الإسلام علي البزدوي ، وأبو اليسر محمد البزدوي ، والصدر الشهيد حسام الدين عمرو بن مازة ومحمود بن أحمد البرهان ، وعلاء الدين محمد السمرقندي ، وأبو حامد أحمد العتاني ، وقاضيخان ، وبرهان الدين المرغنياني وجمال الدين الحصري ،^(١) ويقول طابع الكتاب في شرح الحصري : « وشرح الحصري الكبير (التحرير) في أربع مجلدات ، طالعت الأولى والرابع منها ، فإذا هو شرح حافل بالنفائس حاو لكثير من الفروع ، يستقيها تارة من الأصل وغيره من مؤلفات الإمام محمد رضي الله عنه ، وطوراً من شروح الكرخي والجصاص والسرخسي ، وبيننا تراه يجيب عما أورده بعض شراح الكتاب على بعض المسائل ، كأبي حازم والرازي والجرجاني تراه يناقش الجصاص في كثير من آرائه التي تفرد بها ، وفوق هذا كله يبين في صدر كل باب الأصل الذي بناه عليه الإمام محمد ، قدس الله سره ، يقول أصل الباب كذا وبناءه على كذا ، فبذلك سهلت وجوه التفريعات^(٢) .

٥٠ — والجامع الكبير كالجامع الصغير كلاهما خال من الاستدلال الفقهي ، فليس فيه دليل من كتاب أو سنة ، وليس فيه أوجه قياس مبينة مفصلة ، ولكن القارئ لمسائل كل باب متبعاً تفريعها وتفصيلها يلمح من بين السطور قياسها .

(١) راجع مقدمة طبع الكتاب بمصر (٢) مقدمة الطبع ص ٥

فيستنبطه من وراء التفصيلات والتفريعات ، ولا يأخذه من نص .
ولنتقل لك فروعاً في تعيب المشتري للبيع قبل قبضه ، واعتبار ذلك التعيب قبضاً ، فهو يقول : رجل اشترى ثوباً بعشرة فلم يقبض حتى أحدث فيه عيباً ؛ فهو قبض ، فإن ضاع في يدى البائع ولم يمنعه ، لزم المشتري الثمن ، وإن منعه ثم ضاع لم يكن على المشتري إلا حصة النقصان في قولهم . وإن كان الثوب حين أحدث فيه المشتري في يد البائع أو في حجره أو على عاتقه ، أو كان دابة فكان يمسكها ، ولو كان قميصاً ، والبائع لابسها ، أو دابة وهو راكبها ، أو خاتماً فهو لابسها ، فأحدث فيه المشتري ، ثم هلك ، هلك من مال البائع ، منعه بعد الحدث أو لم يمنعه .
هذه جملة ليس فيها نص لعل يطرد بها قياس ، بحيث تعطى حكم هذه الفروع لما تستقيم فيه هذه العلة ، ولكن من التفصيل ، والمقابلة نستطيع استخراج العلة التي تعتبر قاعدة ، وهي أنه يعتبر النقصان الذي يحدثه المشتري في المبيع قبضاً له ، إذا كان القبض ممكناً عند إحداثه ، فإمكان القبض وإحداث العيب هي العلة التي جعلت المبيع يدخل في ضمانه ، بحيث إذا هلك يهلك عليه ، وبذلك يقاس على هذه المسائل التي ذكرها غيرها مما يشبهها في هذا ، وبذلك نستطيع أن نتعرف وجه القياس ، وإن لم ينص عليه ، وعلته وإن لم تذكر ، لأن فحوى الكلام ، وتقابل الأقسام يؤدي إليها لا محالة .

وإنك لترى ذلك في أكثر أبواب هذين الكتابين : الجامع الصغير ، والجامع الكبير .
ولا شك أن العبارة التي نقلناها تدل دلالة واضحة على جودة التعبير ، والجمع بين إحكام الفكرة ، وسلامة العبارة ، بل جمالها .

٥١ - السير الصغير والسير الكبير : في هذين الكتابين بيان أحكام الجهاد وما يجوز فيه وما لا يجوز ، وأحكام المصادرة ، ومنى يصح نقضها ، وأحكام الأمان ، ومن يجوز ، ثم أحكام الغنائم ، والفدية والاسترقاق ، وغير ذلك مما يكون في الحروب ، أو يكون من مخرقاتها .

ولقد رويت عن أبي حنيفة رضي الله عنه أحكام السير كاملة ، حتى لقد قال

بعض العلماء إنه تلاها على تلاميذه ، ولقد رواها عنه أبو يوسف في الرد على سير الأوزاعي ، ورواها عنه الحسن بن زياد اللؤلؤي ، ورواها عنه محمد بن الحسن في كتابيه : السير الصغير ، والسير الكبير . وكتاب السير الصغير هو الذي ألف أولاً ، وعلى مقتضى ما قلناه سابقاً يكون مروياً عن أبي يوسف أو اطلع عليه وأقره ، فقد علمت مما قلناه من أن كل ما وصف بالصغير فهو رواية عن أبي يوسف ، وما وصف بالكبير فليس برواية عن أبي يوسف .

وأما السير الكبير فقد قال ابن عابدين نقلاً عن السرخسي في سبب تأليفه وتاريخه ، هو آخر تصنيف صنّفه محمد في الفقه . وكان سبب تأليفه أن السير الصغير وقع بيد عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي عالم أهل الشام . فقال لمن هذا الكتاب ؟ فقيل لمحمد العراقي . فقال ما لأهل العراق والتصنيف هذا الباب ، فإنه لا علم لهم بالسير ، ومغازي رسول الله ﷺ وأصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق ، فإنها محدثة فتجاً ، فبلغ ذلك محمداً ، فغاضه ، وفرغ نفسه ، حتى صنف هذا الكتاب ؛ فحكى أنه نظر فيه الأوزاعي وقال : لولا ما ضمنه من الأحاديث لقلت إنه يضع العلم ؛ وإن الله تعالى عين جهة إصابة الجواب في رأيه ، صدق الله العظيم ، وفوق كل ذي علم عليم ، (١) .

هذا ما ذكره السرخسي ، ونقله عنه ابن عابدين ، وهو يقرر أمرين : (أحدهما) أن كتاب السير الكبير آخر كتب محمد تأليفاً (وثانيهما) أن سبب تأليفه هو إنكار الأوزاعي أن العراقيين لهم كتب في السير ، وأن الأوزاعي اطلع على كتاب السير الكبير ، وزيد أن تناقش هذين الأمرين بكلمه موجزة .

أما الأمر الأول ، فهو مقرر ثابت ، ولذلك يرويه عنه راوى كتبه أبو حفص الكبير أحمد بن حفص ، إذ قد صنّفه بعد أن غادر هذا العراق ، بل الذي رواه عنه أبو سليمان الجوزجاني ، وإسماعيل بن ثوابه ، ولقد قالوا إنه كتبه بعد أن وقعت الوحشة بين محمد وأبي يوسف ، ولذلك يذكره في الكتاب ، لعظم النفرة ،

(١) رسالة رسم المفتي ص ١٩ وشرح السير الكبير ص ٤ طبع الهند .

وإذا روى عنه حديثاً لم يذكره باسمه ، بل يقول حدثني الثقة والمراد أبو يوسف .
أما الأمر الثاني : وهو أن كون التأليف كان سببه استسكار الأوزاعي ، وأن
الأوزاعي اطلع عليه ، فهذا كلام مردود غير مقبول ؛ لأنه يناقض الحقائق
التاريخية ؛ إذ أن الأوزاعي مات سنة ١٥٧ ، ومحمد ولد سنة ١٣٢ ومات سنة ١٧٩ ؛
فلو قبلنا هذا الكلام لأدى بنا القول إلى أن محمداً قد صنف آخر كتاب له ،
وهو في الخامسة والعشرين من عمره على الأكثر ، إذ بين ولادته ووفاته الأوزاعي
٢٥ سنة ، وغير معقول أن يكون آخر المؤلفات له في سن الخامسة والعشرين ،
بل المعقول أن يبتدىء التأليف بعد هذه السن ، ثم لو قبلنا هذه الرواية لكان علينا
أن نقول إن محمداً قد مكث أكثر من اثنتين وثلاثين سنة لم يكتب كتاباً ، وهذا
غريب ، ومتن الكتاب كما ذكرنا يدل على أنه ألف بعد أن وقعت النفرة بين
أبي يوسف ومحمد ، إذ لم يذكر فيه أبا يوسف قط ، وما كان هذه النفرة إلا بعد أن
بلغ محمد أشده ، وصار في مكان من العلم والتقدير يناقش فيه شيخه ، وذلك
لا يكون في سن الخامسة والعشرين .

والسير الكبير والصغير يبين الأحكام ، وأسنادها من الآثار والأخبار .

٥٢ - وكتاب الزيادات هو الكتاب السادس من كتب ظاهر الرواية ،
وقد اشتمل على مسائل زائدة على الكتب السابقة ، وبعض العلماء لا يذكره في كتب
ظاهر الرواية ؛ ويعده من النوادر ، ولكن الأكثرين يعدونه منها (١) .

٥٣ - ولمحمد كتابان آخران ذكرنا أنهما اشتهرا ، حتى كان لهما قوة ظاهر
الرواية ، وإن لم يذكرهما العلماء .

(أحدهما) في الرد على أهل المدينة ، وقد روى هذا الكتاب الشافعي في
الأم ، وعلق عليه ، وناقش رأي أبي حنيفة الذي نقله محمد ، ورأى أهل المدينة ، وانتهى
من المناقشة في كل مسألة ، إما إلى موافقة أبي حنيفة ، وإما إلى موافقة أهل المدينة .

(١) قد شرح الزيادات أحمد بن محمد أبو نصر العتابي المتوفى سنة ٥٨٢ هـ وجاء في الفوائد
الهبية في ترجمته من تصانيفه شرح الزيادات . قالوا دقق فيه وحقق وأبدع ما لا يوجد في

ولهذا الكتاب قيمة من ناحيتين : (إحداهما) أنه ثابت السند صادق الرواية ، وحسبك أن تعلم أن الشافعي رواه ، ودونه في الأم .

(وثانيهما) أن الكتاب فيه استدلال بالقياس والسنة ، والآثار ، فهو من الفقه المقارن ، وإذا أضيفت إليه تعليقات الشافعي وموازنته بين الآراء المختلفة كان فقهاً مقارناً بمحصناً موزوناً .

أما ثاني الكتابين فهو كتاب الآثار ، وقد جمع فيه الأحاديث والآثار التي كانت عند أهل العراق ورواها أبو حنيفة رضي الله عنه ، وهو يتلاقى في كثير من مروياته مع كتاب الآثار لأبي يوسف ، وكلاهما يعد مسنداً لأبي حنيفة ، ولهما قيمة من حيث دلالتهما على مقدار اطلاع أبي حنيفة على الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين ، ومقدار اعتياده في الاستدلال على الآثار والحديث ، وما يشترطه في الرواية ، ومن حيث دلالتهما على عماد المذهب الحنفي ، إذ فيهما مجموع الأقضية والفتاوى التي أخذ فيها بالنص ، واستنبط العلل من ثنائها ثم قاس عليها ، وفرع الفروع ، وأصل الأصول ، ووضع القواعد .

٥٤ — كتب ظاهر الرواية : تعد كتب ظاهر الرواية الأصل الذي يرجع إليه في فقه أبي حنيفة وأصحابه ، وحيث نص على المسألة فيها فهي المذهب ، وغيره لا اعتبار لما يرويه إذا خالفها ، إلا في مسائل قليلة ، ولذلك عني العلماء بها من القديم فشرحوها ، وخرجوا مسائلها ، وأصلوا أصولها ، وفرعوا عليها ، ولقد كان من عنايتهم بها أن حاولوا جمعها في كتاب واحد ، فقام في أوائل المائة الرابعة أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي المشهور بالحاكم الشهيد ، وألف كتاباً سماه الكافي ذكر فيه ما جاء في كتب الإمام محمد الستة ، وحذف المكرر من المسائل ، ذلك بأن محمداً كان يذكر المسألة الواحدة في أكثر من كتاب من كتبه أحياناً ، فلما جمعها الحاكم الشهيد اكتفى بذكر المسألة مرة واحدة .

== في غيره . قال الجامع قد طالعت شرح الزيادات وانتفعت به ، وهو مختصر ليس بالطويل الممل ، ولا بالقصير المخل .

وقد شرح الكافي شمس الأئمة السرخسي في كتاب سماه المبسوط، وقد استفاد في بيان أصول المسائل وأدلتها وأوجه القياس فيها، وهو حجة في كل ما اشتمل عليه، حتى لقد قال الطرسوسي في مكانته: «مبسوط السرخسي لا يعمل بما يخالفه، ولا يركن إلا إليه. ولا يعول إلا عليه».

ولقد قال السرخسي في مقدمته:

إني رأيت في زمانى بعض الإعراض عن الفقه من الطالبين، لأسباب: منها قصور الهمم، حتى اكتفوا بالخلافات من المسائل الطوال. ومنها ترك النصيحة من بعض المدرسين بالتطويل عليهم بالنسكات الطردية التي لا فقه تحتها، ومنها تطويل بعض المتكلمين بذكر ألفاظ الفلاسفة في شرح معاني الفقه، وخطط حدود كلامهم بها، فرأيت الصواب في تأليف شرح المختصر، لا أزيد على المعنى المؤثر في بيان كل مسألة اكتفاء بما هو المعتمد في كل باب، وقد انضم إلى ذلك سؤال بعض الخواص من أصحابي، زمن حبسى^(١)، حين ساعدوني لأنسى — أن أملى عليهم ذلك، فأجبتهم إليه.

والكتاب مشرق الديباجة، حلو العبارة، جزل البيان، ليس فيه تعقيد، وإن كان فيه تعمق، يعرض للأقيسة الدقيقة، فيجلبها بالعبارات البينة الواضحة.

زفر بن الهذيل

٥٥ — وهو أقدم صحبة لأبي حنيفة من أصحابيه أبي يوسف ومحمد، فقد توفي عن ثمان وأربعين سنة عام ١٥٨، ولقد كان أبوه عريياً، وأمه فارسية، فكانت له خصائص العنصرين وكان قوى الحججة، أخذ عن أبي حنيفة فقه الرأي، حتى غلب عليه على ما سواه، وكان أحد أصحاب أبي حنيفة قياساً، ولقد جاء في تاريخ بغداد في الموازنة بين الأربعة أنه روى أن المزني جاءه رجل، فسأله عن أهل

(١) توفي السرخسي حوالي سنة ٤٩٠، وقد حبس بسبب نصيحته لبعض الأمراء، ويقولون إنه أملى كتابه على تلاميذه من داخل السجن وهم خارجه، حتى وصل إلى باب الشروط، فجاء الإفراج عنه والله أعلم.

العراق . قال ما تقول في أبي حنيفة ؟ قال : سيدهم ، قال فأبو يوسف ؟ قال أتبعهم . للحديث ، قال محمد بن الحسن ؟ قال : أكثرهم تفريراً ، قال فزفر ؟ قال أحدهم قياساً . وزفر لم يؤثر عنه كتب ، ولم تعرف له رواية لمذهب شيخه ، ويظهر أن السبب في ذلك قصر حياته بعده ، فقد توفي بعده بنحو ثمانى سنوات ، بينما الصحبان عاش كلاهما بعده أكثر من ثلاثين عاماً . فتوافر لهم زمن للكتابة والتدوين . والمراجعة والدرس .

ولكن يظهر أنه عمل على نشر آراء أبي حنيفة بلسانه ، وإن لم يدونها بقلبه ، ويظهر أنه تولى قضاء البصرة في حياة أبي حنيفة ، فقد جاء في الالتقاء لابن عبد البر أنه ولي قضاء البصرة ، فقال له أبو حنيفة : قد علمت ما بيننا وبين أهل البصرة من العداوة والحسد والمنافسة ، ما أظنك تسلم منهم ، فلما قدم البصرة قاضياً اجتمع إليه أهل العلم ، وجعلوا يناظرونه في الفقه يوماً بعد يوم ، فكان إذا رأى منهم قبولاً واستحساناً لما يجيء به قال لهم : هذا قول أبي حنيفة ، فكانوا يقولون : ويحسب هذا أبو حنيفة ؟ فيقول لهم نعم وأكثر من هذا ، فلم يزل بهم إذا رأى منهم قبولاً لما يحتاج به عليهم ، ورضا به وتسليماً له . قال هذا قول أبي حنيفة ، فيعجبون من ذلك . فلم تزل حاله معهم على هذا ، حتى رجع كثير منهم من بغضه إلى محبته وإلى القول الحسن فيه ، بعد ما كانوا عليه من القول السيئ . .

وقد خلف زفر أبا حنيفة في حلقته ، ثم خلف من بعده أبو يوسف .

رواة آخرون

٥٦ — ومن فقهاء المذهب الحنفي الذين يعدون من رواة آراء أبي حنيفة الحسن بن زياد اللؤلؤى السكوفى المتوفى سنة ٢٠٤ . ويقولون إنه تلميذ لأبي حنيفة وكان من أصحابه ، وقد اشتهر برواية الحديث ، حتى كان يقول كتبت عن ابن جريج إثني عشر ألف حديث ، كلها يحتاج إليه ، كما اشتهر برواية آراء أبي حنيفة ، ولكن بعضاً من المحدثين يرفضون روايته ، ولقد قال فيه أحمد بن عبد الحميد

الحازمي ، ما رأيت أحسن خلقاً من الحسن بن زياد ، وكان الناس تكلموا فيه ،
ليس في الحديث بشيء ، والفقهاء كذلك لا يرفعون روايته للفقهاء الحنفى إلى درجة .
كتب ظاهر الرواية للإمام محمد .

وقد أخذ عنه محمد بن سماعة ومحمد بن شجاع الثلجى ، وعلى الرازى ، وعمر
ابن مهير والد الخصاف ، ولقد أثنى على فقهه كثيرون ، حتى قال يحيى بن آدم :
« ما رأيت أفقه من الحسن بن زياد . » وقد تولى قضاء الكوفة سنة ١٩٤ ، ولكن
روى أنه كان لا يحسن القضاء ، كما يحسن الفقه ، ولذلك استعفى واستراح منه ، وقد
جاء في الفهرس لابن النديم : قال الطحاوى : له من الكتب كتاب المجرى لأبي حنيفة .
روايته ، وكتاب أدب القاضى ، وكتاب الخصال ، وكتاب معانى الإيمان ، وكتاب
النفقات وكتاب الخراج ، وكتاب الفرائض ، وكتاب الوصايا ، وذكر في الفوائد
البيهية أن له أيضاً كتاب الأمالى .

٥٧ — هؤلاء الذين ذكرناهم كانوا من أصحاب أبي حنيفة . وتلقوا عنه ،
ولنذكر بعض من تلقوا عن أصحابه أو من بعدهم ، ولكنهم امتازوا براوية الفقه
الحنفى وتدوينه ، حتى أوصلوه إلى الأخلاف ، ومن هؤلاء :

عيسى بن أبان ، وقد تلمذ للإمام محمد ، وتفقه عليه ، وقد تولى قضاء البصرة .
وقد كان في أول أمره يتحامى مجلس محمد بن الحسن ، ويقول عن تلاميذ أبي حنيفة
هؤلاء قوم يخالفون الحديث ، حتى جذبته محمد بن سماعة إليه . ولما استمع إليه
في أول مجلس قال له محمد : ما الذى رأيتنا نخالفه من الحديث ، فسأل عن خمسة
وعشرين باباً من الحديث ، فأخذ محمد يحميه بما فيها ، ويأتى بالشواهد والدلائل .
فلزم عيسى محمد بن الحسن لزوماً شديداً .

ولقد قال ابن النديم : أن لعيسى بن أبان من الكتب كتاب الحج ، وكتاب
خبر الواحد وكتاب الجامع وكتاب إثبات القياس ، وكتاب اجتهاد الرأى .
وقد توفي سنة ٢٢٠ .

ومنهم محمد بن سماعة ، وقد كان تلميذاً لمحمد بن الحسن والحسن بن زياد ،

وروى كتب النوادر عن أبي يوسف ومحمد . وقد ولي القضاء للأمين سنة ١٩٢ ،
وبقي فيه إلى أن ضعف بصره ، وله من الكتب كتاب أدب القاضي ، وكتاب
المحاضر والسجلات والنوادر . وقد توفي سنة ٢٣٣ .

ومنهم هلال بن يحيى الرأى البصرى ، ويظهر أنه تقلد على يوسف بن خالد
السمي البصرى الذى تقلد لأبى حنيفة ، وقد أوصاه أبو حنيفة وصية كلها حكم
خالدة عندما فصل عنه إلى البصرة ، وقد روى أخبار يوسف هلال هذا ، وتقلد
أيضاً لأبى يوسف وزفر .

وقد كان هلال هذا ثانياً اثنين نقلاً فقه العراقيين فى الوقف ، وفروع
الأحكام فيه ، وله فيه كتاب مطبوع فى الهند ومشهور . ولم يذكر ابن النديم كتاب
الوقف هذا فى ضمن كتبه ، وذكر منها كتاب تفسير الشروط ، وكتاب الحدود
وقد توفي سنة ٢٤٥ .

ومنهم أحمد بن عمر بن مهير الخصاف المتوفى سنة ٢٦١ ، قد أخذ فقه أبى حنيفة
عن أبيه ، عن الحسن بن زياد ، وكان فقيهاً فرضياً ، حاسباً عارفاً بمذهب أبى حنيفة
وقد قال شمس الأئمة الحلوانى : « الخصاف رجل كبير فى العلوم ، وهو ممن يصح
الاعتداء به » ، وله كتاب الأوقاف ، وهو يعد المصدر الثانى لأحكام الأوقاف
والتفريع فيها على مذهب أبى حنيفة ، والأول كتاب هلال ، كما علمت ، وله من
الكتب غيره كتاب الحيل ، وكتاب الوصايا ، وكتاب الشروط الكبير ، وكتاب
الشروط الصغير ، وكتاب الرضاع ، وكتاب المحاضر والسجلات ، وكتاب أدب
القاضى ، وكتاب الخوارج للمهتدى ، وكتاب إقرار الورثة بعضهم لبعض ، وكتاب
القصر وأحكامه ، وكتاب السمير والقبر .

ومنهم أحمد بن محمد بن سلامة أبو جعفر الطحاوى المتوفى سنة ٣٢١ ، ابتداء
حياته بتلقى الفقه الشافعى على خاله إسماعيل بن يحيى المزنى صاحب الشافعى ، ولكنه
كان كثير النظر فى الفقه العراقى ، حتى انتهى به الأمر إلى الاتجاه إليه ، وقد خرج
من مصر مولده ومنشئه إلى الشام ، وتلقى فقه العراقيين عن أبى حازم عبد الحميد

قاضى قضاة الشام ، وقد كان هذا تلميذاً لعيسى بن أبان الذى أخذ عن محمد بن عيسى .
ويظهر أن جمع الطحاوى بين دراسة الفقه الشافعى ، والفقه العراقى ، قد أعطاه
حرية نقداً أكثر من غيره فكانت دراسته للفقهين دراسة ناقداً فاحصاً ، وإن
انتمى أخيراً إلى الحنفية ، ولذلك يعد فقيهاً مجتهداً ، لا فقيهاً مقلداً ، ويقول فيه
الدهلوى : « إن مختصر الطحاوى يدل على أنه كان مجتهداً ، ولم يكن مقلداً
للمذهب الحنفى تقليداً محضاً ، فإنه اختار أشياء تخالف مذهب أبى حنيفة ، لما لاح
له من الأدلة القوية » .

وقد قوى هذه النزعة عند علمه بالأحاديث والأخبار ، فقد كان محدثاً ، سمع
الحديث من كثير من المصريين وغيرهم ، فكان بذلك فقيهاً اجتمع له علم الرأى
والقياس ، وعلم الأخبار والآثار ، وكتبه فى المذهب الحنفى تعد الحلقة الوسطى فيه ،
جمعت علم المتقدمين ، ونقلته إلى المتأخرين بمحصى نقياً .

ومن كتبه أحكام القرآن ، وكتاب معانى الآثار ، ومشكل الآثار ، والمختصر ،
وشرح الجامع الصغير ، وشرح الجامع الكبير ، وكتاب الشروط الكبير ،
والصغير ، والأوسط ، والمحاضر والسجلات ، والوصايا والفرائض ، وحكم
أراضى مكة ، وقسم النىء ، والغنائم وغير ذلك .

٥٨ — هذه الكتب هى التى كتبها أصحاب أبو حنيفة بالرواية عنه بسند متصل به ،
أو حكيت فيها أقواله من غير ذكر لسند ، وهذه كتب من جاءوا بعدهم ملخصين
أو شارحين أو مفرعين أو ناقدين وفاحصين وتعتبر تلك الكتب ينابيع الفقه الحنفى
فقد جاء بعدهم المتأخرون من الفقهاء فشرحوها وفرعوا عليها ، وأفتوا على مقتضاها ،
واستنبطوا الأدلة لما لم يذكر له أدلة منها ، ثم اختصروا تلك الكتب فى متون مختصرة
جامعة ضابطة ، وشرح تلك المتون علماء بشروح مستفيضة ، أو غير مستفيضة ،
وهكذا كان ما اشتملت عليه هاتيك الكتب مادة الفقه الحنفى غيروا أشكالها فى
أوضاع مختلفة ، فكانت أحياناً متناً ، وأحياناً شرحاً . وأحياناً تطبق فتاوى فى
واقعات ، ولم يزد على المادة شىء إلا التفريع عليها ، والتفريع لمن يجوز منه التخريج .

مراتب الكتب في الفقه الحنفي

٥٩ - لمحت بما ذكرنا أن الكتب التي روت الفقه الحنفي ليست درجة واحدة من حيث قوة الرواية ، وإذا أضيف إلى الكتب المروية ما أضافه المتأخرون من فتاوى وتخریجات للمادة الفقهية التي انتقلت إليهم من الأئمة الذين أنشؤا المذهب صارت الكتب في الفقه الحنفي مراتب ثلاثاً .

أولها - الأصول ، وتسمى ظاهر الرواية كما قلنا ، وهي مشتملة على أقوال أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد التي دونها الإمام محمد في كتبه الستة التي ذكرناها .
الثانية - النوادر ، وهي مروية عن أصحاب المذهب المذكورين ، ولكن في غير الكتب الستة المذكورة ؛ بل في كتب أخرى للإمام محمد ، كالكيسانيات والهارونيات ، والجرجانيات ، والرقيات ، أو في كتب غيره ، ككتب الحسن ابن زياد وغيره ، ويقول ابن عابدين . إن من هذا القسم كتب الأماشي لأبي يوسف ويقول في ذلك : ومنها كتب الأماشي لأبي يوسف ، والأماشي جمع إملاء ، وهو أن يقعد المجتهد وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس ، فيتكلم العالم بما فتحه الله تعالى عليه عن ظهر قلبه في العلم ويكتبه التلامذة ، ثم يجمعون ما يكتبونه ، فيصير كتاباً ، فيسمونه الإملاء والأماشي ، وكان ذلك عادة السلف من الفقهاء ، والمحدثين وأهل العربية ، فاندurst لذهاب العلم والعلماء ، وإلى الله المصير . (١) .

ومن هذا القسم ما نقل بطريق الرواية المقررة كروايات محمد بن سماعة ، ومعلي ابن منصور وغيرهما في مسائل معينة ، فإن هذه أيضاً تعد من النوادر ، ولا تعد من الأصول .

وهذا القسم في مرتبة دون مرتبة القسم السابق ، ولذا لو تعارضت الأصول والنوادر في حكم مسألة يؤخذ برواية الأصول ، لأنها المعتبرة أصلاً للمذهب ، وهي أقوى سنداً .

الثالثة - الفتاوى والواقعات ، وهي مسائل استبطنها المجتهدون المتأخرون

(١) رسم المفتي ص ١١٧ .

فما سئلوا عنه من رسائل واقعة لم يجدوا رواية لأهل المذهب المتقدمين ، وأولئك المتأخرون هم أصحاب أبي يوسف ومحمد ، وأصحاب من بعدهم ، وهم كثيرون ، قد بينت أخبارهم كتب الطبقات . وقد ذكر ابن عابدين بعض هؤلاء وابن رستم ، « من أصحاب أبي يوسف ومحمد رحمهما الله مثل عصام بن يوسف ، وابن رستم ، ومحمد بن سماعة ، وأبي سليمان الجوزجاني وأبو حفص البخاري ، ومن بعدهم مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ، ونصير بن يحيى ، وأبي النصر القاسم بن سلام ، وقد يتفق لهم أن يخالفوا أصحاب المذهب لدلائل وأسباب ظهرت لهم ، وأول ما جمع فتاواهم فيما بلغنا كتاب النوازل للفقير أبي الليث السمرقندي ، ثم جمع المشايخ بعده كتباً أخرى ، منها بجمع النوازل والواقعات للناطقي . والواقعات للصمد الشهيد ، ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة غير متميزة ، كما في فتاوى قاضيخان وغيرهما . وميز بعضهم كما في المحيط لرضي الدين السرخسي ، فإنه ذكر أولاً مسائل الأصول ، ثم النواذر ، ونعما فعل . » (١)

ولا شك أن مسائل الواقعات والفتاوى أنزل مرتبة من الأصول والنواذر ، لأن الأصول والنواذر أقوال أصحاب المذهب ، وإن تفاوتت الرواية فيها . أما الفتاوى والواقعات فهي تخريجات على أقوالهم ، وقد تكون فيها مخالفة للروى عنهم تتقبل على أنها اجتهاد من أصحابها ، لا على أنها أقوال لأبي حنيفة وأصحابه فهي تؤخذ على أنها آراء لهم ، ولا يحمل الأقدمون شيئاً من نسبتها إليهم .

٦٠ — ومن مجموع هذه الأقسام الثلاثة يتكون المذهب الحنفي ، كما نوهنا ، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه . وما يذكر من المسائل في هذه الكتب من غير خلاف يكون باتفاق أبي حنيفة وصاحبيه ، وما يذكر فيه خلاف فهو على النحو الذي يبين . وكشبه ظاهر الرواية تذكر خلاف أبي حنيفة وصاحبيه ، وقد تذكر في أحوال قليلة خلاف زفر ، أما كتب النواذر والفتاوى ، ففي الغالب تذكر خلافة ، إن كان له خلاف والترجيح بين الأقوال المختلفة ، موضعه الترجيح والتخريج في المذهب إن شاء الله

مكان فقه أبي حنيفة مما سبقه من فقه

٦١ — نريد أن نخوض في بيان الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة استنباطه وكانت ينبوع فقهه أن نشير إلى موضوع تصدى له بعض الكتاب ، وهو مكان الفقه الحنفي مما سبقه من فقه ، أكان مبتدعاً للمسك الذي سلكه ، وأكان فقهه جديداً في باب لم يسبق بمثله ، أم كان هو متبعاً لمسلك سلك من قبل لم يأت فيه بجديد ، أم كان أبو حنيفة متمماً لعمل ابتداء في العراق ، فجاء أبو حنيفة في نهايته ، فآتم الدور ، وأوفى على الغاية ؟ تلك أحوال ثلاث ، لا بد أن يكون أبو حنيفة في إحداها ، ولقد ادعى المتعصبون له أنه آتى بجديد من التفكير الفقهي ، وإن كان أساسه الكتاب والسنة والآثر الصحيح عن الصحابة ، ولكن لا يتمسك بذلك الادعاء ، والحمد لله أكثر المتمين إليه ، المتبعين لمذهبه .

ولقد كان في مقابل هؤلاء الذين أفرطوا في التعصب من ادعى أن أبا حنيفة مكانه في الفقه مكان المتبع لم يأت بجديد إلا في التخريج ، وسرعة التفريع ، وعين هؤلاء صاحب هذه الطريقة الذي اتبعه فيها أبو حنيفة ، وهو إبراهيم النخعي ، ومن هؤلاء الدهلوي ، فقد جاء في كتابه حجة الله البالغة مانصه : « كان أبو حنيفة رضى الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه ، لا يجاوزه ، إلا ما شاء الله ، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه ، دقيق النظر في وجوه التخريجات ، مقبلاً على الفروع آتم إقبال ، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا ، فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله ، وجامع عبد الرزاق ، ومصنف أبي شيبة ، ثم قايسه بمذهبه ، تجده لا يفارق تلك المحجة إلا في مواضع يسيرة . وهو في تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة ، (١) »

وفي هذا النص كما ترى حكم على أبي حنيفة بأنه لم يأت بتفكير فقهي جديد ، بل هو متبع كل الاتباع ، ناقل كل النقل لإبراهيم وأقرانه ، لا يخرج عن آرائهم ،

(١) حجة الله البالغة ج ١ ص ١٤٥ .

إلا فيما لا يكون لهم اجتهاد فيه ، وإن خرج قائل أقوال علماء الكوفة ، أو ليفرّع ويخرج على أقوال إبراهيم وأقرانه .

ولا شك أن في هذا الحكم هضماً لمكان أبي حنيفة في الفقه ، لأنه يجعله مقلداً ، أو في حكم المقلد المتبع ، لا صاحب المذهب المجتهد ، ولو كان أبو حنيفة كذلك ، ما كان له كل ذلك التأثير فيمن لحقه من أجيال ، وإن القدر الذي اشتملت عليه كتب الآثار التي اتخذها الدهلوى حجة له - ليس هو كل ما اشتملت عليه كتب ظاهر الرواية التي روت مذهب أبي حنيفة ، بل لا تصل إلى مقدار النصف أو الربع ، وإن كتب الآثار نفسها ، وهي آثار محمد ، وآثار أبي يوسف ، فيها كثير من الأحاديث لم تكن عن طريق إبراهيم النخعي ، بل بعضها كان عن طريق عطاء وابن عباس ، وقد فتحنا كتاب الآثار لأبي يوسف فوجدنا الحديث الآتي عن عباس ، وهو يبين حكم الحج إن كان جماع قبل طواف الزيارة ، وهذا نص ما في الآثار « حدثنا يوسف عن أبيه عن أبي حنيفة ، عن عطاء ، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في الرجل يجامع بعد ما يقف بعرفات قبل أن يطوف بالبيت إن عليه بدنة ، ويتم ما بقي من حجه ، وحجه تام . . . » ثم يروى عن إبراهيم أنه قال في محرم جامع قبل عرفات أو بعده ، قبل أن يطوف بالبيت عليه في الوجهين شاة ، ويقضى ما بقي من حجه ، وعليه الحج من قابل .

وقد قال محمد في آثاره والقول ما قال ابن عباس رضي الله عنهما^(١) ، ومذهب أبي حنيفة كما نصت كتب المذهب أن الجماع قبل الوقوف بعرفات يفسد الحج ، والجماع بعد الوقوف ، لا يفسده ، كما هو رأى ابن عباس^(٢) . وترى من هذا أن أبا حنيفة ترك رأى إبراهيم وراه ظهرياً ، وأخذ بقول ابن عباس الذي رواه عطاء ، وهذا من فقه مكة ، لا من فقه الكوفة ، فهو قد ترك إبراهيم والكوفة معاً ، فأين في هذا من الاتباع المطلق لإبراهيم وأقرانه ، أو أهل الكوفة ، وذلك كثير من آثار أبي يوسف .

(١) راجع الآثار لأبي يوسف وها مشه ص ١١٨ (٢) البدائع ص ٢١٧ ج ٢

٦٢ - والحق أن أبا حنيفة قد أتى فأفضج الفقه العراقي وأوفى فيه على الغاية ، ولم يقتصر على ما وجد ، بل سلك طريقاً قد ابتدأه غيره ، وسار هو إلى آخر الدرب ، فلسنا نغالي مغالاة المتعصبين ، ولا نغمطه غمط الآخرين ، إذ لا شك أن آراء إبراهيم النخعي كان لها تأثير كبير في تكوين منطق أبي حنيفة الفقهى ، وأنها هى التى فتحت له عين الفقه ، ولكن ليس معنى ذلك أن أبا حنيفة لم يأخذ من غيره ، ولم يسلك إلا طريقه هو ، بل أن الفرض الذى يتفق مع الوقائع ، وبمجموع ما دون لأبي حنيفة من آراء فقهية - هو أن أبا حنيفة ابتدأ دراسته الفقهية ، بما تلقاه عن شيخه حماد من فقه إبراهيم النخعي وروايته ، ثم كمل دراسته بما تلقاه عن غير حماد من روايات ، وما استنبطه من أقيسة وبراهين ، من وقت أن حل محل حماد فى حلقته إلى أن مات ، أى نحو ثلاثين سنة .

إن الراوى الذى نقل فقه إبراهيم إلى أبي حنيفة هو حماد بلا شك ، فإنك تقر أن الآثار لأبي يوسف ومحمد ، فتجد أن حماداً هو سند الرواية عن إبراهيم إلا فيما ندر ، فكان أبا حنيفة فى تلقيه عن حماد إنما كان يأخذ فقه إبراهيم ، ولقد لزمه ليأخذ عنه ذلك الفقه ، وإذا كان حماد قد مات قبل أبي حنيفة بثلاثين سنة ، فإن المعقول أن أبا حنيفة كان فى هذه المدة يواصل دراساته الحرة غير المقيدة ، وفيها اتصل بكثيرين جداً من الفقهاء ودارسهم ، بل هو فى أثناء تلقيه عن حماد كان يأخذ عن غيره كعطاء ابن أبي رباح ، فليس بمعقول إذن أن يكون فقهه كله مستمداً من فقه إبراهيم ، نعم إن إبراهيم كان فقهه معيناً استقى منه ، بل كان أعظم الينايع أثراً فى تكوينه ، ولكنه لم يكن مقامه منه مقام المقلد المتبع ، بل مقام المجتهد المختار ، كما سيتبين .

٦٣ - ومهما يكن موضع أبي حنيفة من إبراهيم فإنه بما لا مجال للريب فيه أنهما الشخصيتان البارزتان فى تكوين الفقه العراقى ، وأن منطقهما الفقهى متحد إلى درجة جعلت بعض العلماء يزعم ذلك الزعم ، وهو أن شخصية المتأخر فانية فى شخصية المتقدم ، وهو زعم باطل ؛ لأن الاتحاد فى التفكير ليس كالاتحاد فى الآراء ، إذ الأول من قبيل المشاكاة والاتفاق العقلى ، والثانى من قبيل التقليد والاتباع ،

ولم يكن أبو حنيفة مقلداً ، بل قد صرح بأن له أن يجتهد كما اجتهد إبراهيم .
ومن أجل أن يستبين ذلك الاتحاد الفكري نشير بكلمة إلى إبراهيم النخعي :
كان إبراهيم فقيه الرأي بالعراق ، كما كان سعيد بن المسيب فقيه الحجاز ،
وكانا شخصيتين متقابلتين . وقد أدرك إبراهيم طائفة من الصحابة منهم أبو سعيد
الخدري وعائشة ، ولكن أكثر رواياته كانت عن التابعين ، وكان ينظر إلى معاني
ما يرويه من الحديث أكثر من النظر إلى سنده .

كان ينقد الحديث من ناحية متنه ومعناه أكثر مما ينقده من ناحية روايته ، حتى
لقد قال فيه الأعمش . كان إبراهيم صير في الحديث . ولقد كان يستمع إلى الحديث
فيقبل بعضه ، ويرد بعضه بناء على ما أداه إليه نقده وخصه ، وكان يقول :
« إني لأسمع الحديث ، فأنظر إلى ما يؤخذ منه ، وأدع سائر ، وقد كان كثير
الإرسال في الحديث ، وكان مع ذلك يتخرج في الرواية عن رسول الله ، ويؤثر
أن يقول قال الصحابي عن أن يقول قال رسول الله ، وقيل له : يا أبا عمران ،
أما بلغك حديث عن النبي ﷺ تحدثنا به ؟ قال : بلى ، ولكن أقول : قال عمر ،
قال عبد الله ، قال علقمة ، قال الأسود أحب إلي وأهون ، وكان يتحدث بمعاني
الأحاديث من غير تمسك بنصها .

ومن كل هذا يتبين أنه كان يتجه إلى دراسة الآثار دراسة عقلية يفهم نصوصها
ويتجه إلى معانيها ، ويستخلص الأحكام منها بالرأي والقياس ، ولقد كان يقول :
« لا يستقيم رأي بلا رواية ، ولا رواية بلا رأي ، فكان يدرس الفقه من الروايات ،
 ويفهم الروايات بالرأي والعقل ، فيأخذ فقهها ، وبذلك عد بحق أول شخصية فقهية
في العراق جعلت لفقه الرأي به كونا ووجوداً ، ومعنى مقبولا .

ويظهر أن إبراهيم مع أنه شيخ فقهاء الرأي بالعراق وإمامهم لم يكن ممن يسير
وراء الفروض الفقهية المجردة كثيراً ، ولذلك ما كان يفتي ، حتى يستفتي ولا يفرض
قبل السؤال ، بل يجيب إذا سئل . روى بعضهم فقال : « جلست إلى إبراهيم ما بين
العصر إلى المغرب فلم يتكلم ، فلما مات سمعت الحكم وحماداً يقولان : قال إبراهيم

فأخبرتهما بجلوسى ، فلم يتكلم ، فقالا . أما أنه لا يتكلم حتى يسأل ، ولقد قال :
« وددت أنى لم أكن تكلمت ، ولو وجدت بداً من الكلام ما تكلمت ، وإن زماناً
صرت فيه فقيه الكوفة لزمان سوء » .

ويظهر أنه نشأ فى بيئة فقهية ، فأسرته كلها فقهاء نخاله علقمة فقيه ، وأبنا خاله
الأسود وعبد الرحمن فقيهان .

ولما مات سنة ٩٥ قال الشعبي معاصره : « دفنتم أفقه الناس ، قيل ومن
الحسن ؟ قال أفقه من الحسن ، ومن أهل البصرة ، ومن أهل الكوفة وأهل
الشام وأهل الحجاز » .

٦٤ — هذا هو إبراهيم فقيه العراق الذى تأثر أبو حنيفة خطاه أولاً ، ثم
استقل بتكوين فقهه ثانياً ، وترى اتحاداً فى الفكر الفقهي بين الرجلين ، فكلاهما
كان يتجه إلى نقد الحديث من حيث معناه . كما سنوضح ذلك عند الكلام فى اعتماد
أبي حنيفة على الحديث ، وكلاهما كان يفسر الحديث تفسيراً فقهياً يستخرج من
ثناياه العلل التى تبنى عليها الأحكام ليطرد بها القياس . وإبراهيم كان يكثّر من
إرسال الحديث ، وأبو حنيفة كان يقبل المراسيل ، ويحتج بها .

ولكن مع هذه الموافقة فى المنهج الفقهي للرجلين نجدهما يفترقان فى أمرين
بارزين (أحدهما) أن أبا حنيفة أخذ كثيراً من فقه مكة والمدينة ، ومسند أحاديثه
والآثار يدلان على أنه لا يمتنع عن التحديث عن رسول الله ﷺ .

ثانيهما — أن أبا حنيفة كان يكثّر من التفريع ، ويفرض الفروض ،
ولا يقتصر على ما يسأل عنه ، بل كان يقدر مسائل لم تقع ويبين حكمها ، ويوضح
أدلتها ، فلم يقتصر على ما كان يسأل عنه ، كما فعل إبراهيم ، ولمكان أبي حنيفة
فى هذا النوع من الاستنباط نخصه بكلمة .

الفقه التقديرى وأبو حنيفة

٦٥ — يقصد بالفقه التقديرى ، الفتوى فى مسائل لم تقع ، ويفرض وقوعها ، وقد كثر هذا النوع من الفقه عند أهل القياس والرأى من الفقهاء ، لأنهم إذ يحاولون استخراج العلل للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة يوجهونها ، فيضطرون إلى فرض وقائع ، لكي يسيروا بما اقتبسوا من علل للأحكام فى مسارها واتجاهها ، فيوضحوها بتطبيقها على وقائع مفروضة لم توجد ، وقد أكثر أبو حنيفة من ذلك ، إذ أكثر من القياس ، واستخراج العلل من ثنايا النصوص وما يلابسها ، حتى لقد ادعى أنه وضع ستين ألف مسألة ، وقيل وضع ثلاثمائة ألف مسألة ، والرقم الأول كبير لا يخلو من مبالغة ظاهرة . فالثانى أحرى بالرفض .

ولقد جاء فى تاريخ بغداد أنه عندما نزل قيادة الكوفة وقام إليه أبو حنيفة ، قال له : يا أبا الخطاب ما تقول فى رجل غاب عن أهله أعزماً ، فظنت امرأته أن زوجها مات ، فتزوجت ، ثم رجع زوجها الأول ، ما تقول فى صداقها ؟ ، وكان قد قال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه : لئن حدث بحديث ليكذب ، ولئن قال برأى نفسه ليخطئن ، فقال قتادة : ويحك ، أوقعت هذه المسألة ؟ قال : لا ، قال : فلم تسألنى عما لم يقع ؟ قال أبو حنيفة إنا نستعد للبلاء قبل نزوله ، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه ، والخروج منه ، (١) .

هذه وجهة نظر أبي حنيفة فى اتجاهه إلى الفرض والتقدير نتيجة لتعمقه فى فهم النصوص ، وعمله على اطراد عمومها ، وتعميم الحكم فى كل ما تتوفر فيه عللها ، ولذلك اقترن وجود الفقه التقديرى بوجود الرأى والقياس .

٦٦ — ولقد ادعى الحجوى أن أبا حنيفة هو الذى أحدث الفقه التقديرى ، فقال : « كان الفقه فى الزمن النبوى هو النصريح بحكم ما وقع بالفعل ، أما بعده من الصحابة وكبار التابعين وصغارهم ، فكانوا يبينون حكم ما نزل بالفعل فى زمنهم ، ويحفظون أحكام ما كان نزل فى الزمن قبلهم ، فلما الفقه وزادت فروعها نوعاً .

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٤٨ .

أما أبو حنيفة فهو الذي تجرد لفرض المسائل ، وتقدير وقوعها ، وفرض أحكامها ، إما بالقياس على ما وقع ، وإما باندراجها في العموم ، فزاد الفقه نمواً وعظمة ، ^(١) هذه دعوى الحجوى ، ونحن نرى أن أبا حنيفة لم يحدث الفقه التقديرى ، ولكنه نماه ووسعه وزاد فيه بما أكثر من التفريع والقياس ، وعندى أن الفقه التقديرى وجد قبل أبي حنيفة في وسط فقهاء الرأى ، وإن كان إبراهيم النخعى قد تماماه ، أو على التحقيق لم يسرفيه إلى مداه ، فكان لا يجيب حتى يسأل ، فلا يفرع هو من تلقاء نفسه . ولقد ذكر لنا الشعبي أنه كان يشكو من أن الفقهاء في دراساتهم يقولون : رأيت لو كان كذا - وهذا هو التقدير والفرض ، وكان يسميهم الآرايين فقد جاء في الموافقات للشاطبي أن الشعبي أوصى بعض من تلقوا عنه ، فقال : « احفظ عني ثلاثاً ، إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها ، فلا تتبع مسألتك رأيت ، إن الله تعالى قال في كتابه رأيت من اتخذ إلهه هواه ، والثانية إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئاً بشيء ، فربما حرمت حلالاً ، أو حللت حراماً ، والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم ، فقال : لا أعلم . » ولقد روى عنه أنه كان يقول : « والله لقد بغض هؤلاء القوم إلى المسجد ، فهو أبغض إلى من كناسة دارى . قيل ، ومن هم يا أبا عمر ؟ قال الآرايتيون . » وإذا كان الشعبي قد مات قبل أن ينضج أبو حنيفة ؛ إذ كان لا زال تلميذاً لحماة فقد مات سنة ١٠٩ والفقه التقديرى كان شائعاً في الكوفة في عهده ، فلا بد أن أبا حنيفة لم يحدثه ، ولكن قد وجده ، فبما وزاد فيه ، وأكثر .

٦٧- ولقد سلك الفقهاء من بعد أبي حنيفة مسلك الفرض والتقدير ، وإن اختلفوا في المقدار ، فالليث والشافعى وغيرهم من الفقهاء كانوا يفرضون مسائل أحياناً ويفتنون فيها ، وكان في ذلك نمو عظيم للفقه والاستنباط ، ومعرفة أحكام الوقائع والنوازل قبل وقوعها ، استعداداً للبلاء قبل نزوله ، على حد تعبير أبي حنيفة رضى الله عنه . ومع أن أكثر الأئمة والمجتهدين قد اتجهوا إلى التقدير في الفقه ؛ فقد اختلف العلماء في جوازه ، فقال بعضهم لا يجوز . وبعضهم قال يجوز ، وابن القيم فصل ، فقال : « إن كان في المسألة (المفروضة) نص من كتاب أو سنة أو أثر عن الصحابة

(١) الفكر السامى في تاريخ الفقه الإسلامى ج ٢ ص ١٢٧ .

لم يكره الكلام فيها ، وإلا فإن كانت بعيدة الوقوع أو متعذرة لاتقع لم يستحب له الكلام فيها ، وإن لم تكن نادرة وغرض السائل الإحاطة بعلمها ، ليكون منها على بصيرة يستحب له الجواب بما يعلم ، ولا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك ، ويعتبر نظائرها ، ويفرع عليها ، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى ، .
وفي الحق أن تقرير المسائل غير الواقعة واقعة مادامت ممكنة ، وبما يقع بين الناس أمر لابد منه لدارس الفقه ، بل إن ذلك هو لب العلم وروحه ، ومن وقت أن صار الفقه علماً يتدارس بين المسلمين تحت ظل كتاب الله ، مستقيماً من سنة رسول الله ، والمسائل الممكنة الوقوع تفرض ، وتفرض لها أحكام ، وبذلك دون الفقه ، وحفظت آثار السابقين ، وإذا كان لفقهاء الرأي في ذلك السبق ، فهو سبق إلى فضل ، وإلى أمر ترتب عليه خير كثير ، ونفع عظيم ، ولولا ذلك لدرس العلم بموت العلماء ولم تؤثر تلك الآراء الفقهية الباقية الخالدة ، التي أعطتها القدم بهاء وجلالا .
٦٨ - - ولكن جاء بعض الفقهاء بعد القرن الثالث ، فشغلوا أنفسهم بالتفريع حتى فرضوا مسائل لاتقع ، بل لا يتصور وقوعها ، ويستحيل في العقل وجودها^(١) فنظر الفقهاء المجيدون إلى ذلك نظرة قائمة ، واستنكروه ، ووجد منهم من حرم فرض المسائل أو استنباط أحكامها ، وعد ذلك بدعا في الدين مستكراً ، وأخذ يسوق له أدلة ظنها مبطله له .

وعندى أن الفرض أمر لابد منه لنمو الفقه ، واستنباط قواعده ووضع أصوله ، وإمكان في حدود الممكن القريب الوقوع ، لا المستحيل .

(١) جاء في شرح مسلم «بما زاد الفقه صعوبة ما اتسع فيه أهل المذاهب من التفريعات والفروع ، حتى إنهم فرضوا ما يستحيل وقوعه ، عادة فقالوا : لو طأ الخنثى نفسه ، فولد هل يرث ولده بالآبوة أو الأمومة أو هما ، ولو توأله ولد من بطنه ، وآخر ، من ظهره لم يتوارثا ؛ لأنهما لم يجتمعا في بطن ولا ظهر . واعتذر بعضهم عن ذلك بأنهم فرضوا ما يقتضيه الفقه بتقدير الوقوع . ورد المازري بأنه ليس من شأن الفقه تقدير خوارق العادة . قال السنوسي بعده : ولو اشتغل الإنسان بما يخصه من واجب ونحوه ، ويتعلم أمراض قلبه وأدريتها وإتقان عقائده ، والتفقه على معنى القرآن والحديث لكان أذكى له وأضوأ لقلبه»

الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة فقهه

٦٩ - قد أكثر أبو حنيفة من التفريع في المسائل ودراستها حتى أدته كثرة التفريع إلى فرض مسائل لم تقع ، وهي ممكنة الوقوع يبين مخرجها وأحكامها ، وكتب محمد مشجونة بالفروع المنقولة عنه ، والمتأمل فيها ، والمتعرف لأسرارها يراها مرتبطة بتفصيلات محكمة ، فلا بد أن تكون قائمة على أصول ، ولا بد أن تكون مؤسسة على قواعد للاستنباط ، ولم يسعنا التاريخ الفقهي ببيان هذه القواعد مفصلة بسند متصل إلى أبي حنيفة نفسه ، ولكن مما لا شك فيه أن هناك قواعد كانت معتبرة لدى أبي حنيفة فرع عليها ، واستخرج الأحكام على ضوئها وهدايتها .

٧٠ - ولقد وجدنا في كتب المتأخرين أصولاً مفصلة قرروا أنها أصول الاستنباط في المذهب الحنفي ، وذكروا اختلافات بين أئمة ذلك المذهب في هذه الأصول ، فقالوا هذا الأصل هو رأى أبي حنيفة ، وذلك رأى صاحبيه ، وذلك رأيهم جميعاً ، وهكذا .

ولكن قال الدهلوي في كتابه الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف : « اعلم أني وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الاختلاف بين أبي حنيفة والشافعي على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه ، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم ، وعندى أن المسألة القائلة بأن الخاص مبین ، ولا يلحقه البيان ، وأن الزيادة نسخ ، وأن العام قطعي كالخاص ، والاترجيح بكثرة الرواة ، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأى ، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلاً ، وإن موجب الأمر هو الوجوب البتة ، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة ، وأنها لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه ، وأنه ليست المحافظة عليها ، والتكلف في جواب ما يرد عليها من صنائع المتقدمين في استنباطهم ، كما يفعل البزودى ،

ويكرر الدهلوي هذا المعنى في كتابه حجة الله البالغة ثم يستدل على عدم نقل شيء من ذلك عن أبي حنيفة وصاحبيه بترك العمل بحديث الراوى غير الفقيه ،

إذا خالف القياس ، أو انسد باب الرأى على حد تعبير الدهلوى ويقول :
« ويكفيك دليلا على هذا قول المحققين فى مسألة : لا يجب العمل بحديث من اشتهر
بالضبط والعدالة دون الفقه ، إذا انسد باب الرأى ، كحديث المصراة - إن هذا
مذهب عيسى بن ابان ، واختاره كثير من المتأخرين ، وذهب الكرخى ، وتبعه
كثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس ، قالوا لم
ينقل هذا القول عن أصحابنا ، بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس
ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبى هريرة فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا ، وإن كان
مخالفا للقياس حتى قال أبو حنيفة رحمه الله : لولا الرواية لقلب بالقياس ، (١) .

٧١ - هذا الكلام يدل بلاريب على أن الأصول التى يذكرها الحنفية على أنها أصول
المذهب الحنفى ، أو الأصول التى بنى عليها أئمتها استنباطهم ، ليست من وضع أئمتها ،
حتى يقال إنهم وضعوها ، وقيدوا أنفسهم بالاستنباط على أساسها ، بل هى من وضع
العلماء فى ذلك المذهب الذين جاءوا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم الذين اتجهوا إلى استنباط
القواعد التى يضبط بها استنباط فروع المذهب ، فهى جاءت متأخرة عن الفروع .
٧٢ - ولكن مع أن هذه الأصول قد استنبطها المتأخرون ، ولم تؤثر عن
الأئمة وتلاميذهم لا بد من الإشارة إلى أمور ثلاثة ، وتقرير الحقائق بشأنها .
أولها - أن أبا حنيفة ، وإن لم يؤثر عنه أصول مفصلة للأحكام التى استنبطها ،
لا بد أن تكون له أصول لاحظها عند استنباطه ، وإن لم يدونها ، كما لم يدون فروع
فإن التماسك الفكرى بين هذه الفروع الماثورة ، الذى يستبين عند ترديد النظر
يكشف عن فقيهه كان يقيد نفسه بقواعد لا يخرج عن حدودها ، ولا يتجاوز
أقطارها ، وكونه لم يدونها ليس دليلا على عدم وجودها ، فإنه لم يدون الفروع
التي رواها أصحابه عنه ، ثم كون أصحابه لم ينقلوها عنه ليس دليلا أيضا على أنها
لم تكن قائمة ، فإنهم لم ينقلوا كل أدلته ، بل لم ينقلوا إلا القليل منها ، كما فى كتب
أبى يوسف عندما كان يتصدى لبيان الخلاف بينه وبين غيره من الفقهاء ، كاختلاف

أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، والرد على سير الأوزاعي ، وكما جاء في كتاب الخراج من ذكر خلافه معه أو مع غيره ، وأكثر كتب محمد لم تذكر فيها أدلة ، وإن كان التفريع يعلن في كثير من الأحيان عن مناط الاستنباط .

ثانيها — أن العلماء الذين استنبطوا الأصول المدونة كاليزدوى وغيره كانوا يتلمسونها من أقوال الأئمة والفروع الماثورة عنهم ، إذا نسبوا تلك القواعد للأئمة ، ويذكرون أحياناً الفروع الدالة على صحة النسبة في هذه القاعدة ، أو بالأحرى ، الدالة على هذه القاعدة كانت ملاحظة عند استنباط أحكام هذه الفروع ، ومالا يذكرون فيه فروعاً مسندة للأئمة يكون آراء لبعض الفقهاء في المذهب الحنفي ، كالسرخي ، وكثيراً ما يكون ذلك في أمور نظرية ، ما ينبئ عليها من عمل قدر قليل . وعلى ذلك نستطيع تقسيم الأصول الحنفية إلى قسمين : قسم ينسبونه إلى الأئمة . على أنه القواعد التي لاحظوها عند الاستنباط ، وهذا يذكرون فيه الفروع الدالة على صحة القاعدة ، أو على التحقيق صحة نسبتها ، والقسم الثاني آراء فقهاء المذهب الحنفي ، كراي عيسى بن إبان في رد رواية الواحد الضابط غير الفقيه إذا كانت مخالفة للقياس . والقسم الأول يجب العناية به عند التصدي لدراسة الأصول التفصيلية لأرام أبي حنيفة ؛ وسنعرف في هذه الدراسة مقدار ضبط القاعدة لهذه الفروع . وسيكون سندنا الكتب التي تصدت لهذه الأصول ، وعمادها أصول نحر الإسلام ، اليزدوى ، فلم نجد في هذا المقام أوفى منه .

ثالثها — أن أبا حنيفة وإن لم يؤثر عنه قواعد تفصيلية في الاستنباط قد أثرت عنه قواعد عامة للاستدلال ، فقد ذكر كتاب المناقب وغيرهم عن تصدوا لبيان تاريخه الينايع التي استقى منها فقهه ، وتواترت أقواله في هذه الأدلة إجمالاً لا تفصيلاً ، ولا شك أنه لا بد عند دراسة الأصول التي بنى عليها استنباطه من الاتجاه إلى هذه الأدلة التي ذكرها ، فنأخذ من أقواله عددها ، ومن استنباط المخرجين في الفقه الحنفي بعض بيانها وتفصيلها .

الأدلة الفقهية عند أبي حنيفة

٧٣ - جاء في كتاب تاريخ بغداد نقلاً عن أبي حنيفة مانصه : « أخذ بكتاب الله ، فإن لم أجد ، فبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول الصحابة ، أخذ بقول من شئت منهم ، وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فأما إذا انتهى الأمر - أو جاء - إلى إبراهيم ، والشعبي ، وابن سيرين ، والحسن ، وعطاء ، وسعيد بن المسيب - وعدد رجالا - فقوم اجتهدوا ، فأجتهد كما اجتهدوا ^(١) » .

ومثل ذلك جاء في الانتقاء لابن عبد البر ^(٢) .

وجاء في مناقب أبي حنيفة للوفيق المكي مانصه : « كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح ، والنظر في معاملات الناس ، وما استقاموا عليه ، وصلاح عليه أمورهم ، يمضي الأمور على القياس ، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان مادام يمضي له ، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون به ، وكان يوصل الحديث المعروف الذي قد أجمع عليه ، ثم يقيس عليه مادام القياس سائغاً ، ثم يرجع إلى الاستحسان ، أيهما كان أوفق رجع إليه قال سهل : هذا علم أبي حنيفة رحمه الله ، علم العامة ^(٣) » .

وجاء فيه أيضاً : كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث ، والمنسوخ ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي ﷺ ، عن أصحابه وكان عارفاً بحديث أهل الكوفة ، شديد الاتباع لما كان عليه ببلده ^(٤) .

٧٤ - هذه نصوص ثلاثة ماثورة عن علم أبي حنيفة ، وقد اخترناها من روايات كثيرة في معناها ، وهذه النصوص الثلاثة في مجموعها تدل على مجموع المصادر عند أبي حنيفة .

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٦٨ (٢) الانتقاء ص ١٤٣

(٣) المناقب ج ١ ص ٨٢ (٤) ج ١ ص ٨٩

فالنص الأول المنقول في تاريخ بغداد والانتقاء يفيد أن الدليل الأول عند أبي حنيفة الكتاب ، والثاني السنة ، والثالث ما أجمع عليه الصحابة وما اختلفوا فيه لا يخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، بل يختار من أقوالهم أيها شاء ، ومشيتة مربوطة بما هو أقيس في نظره ، أو أكثر موافقة للمستنبط من الكتاب والسنة . والنص الثاني يفيد أنه حيث لا نص ولا قول صحابي يأخذ بالقياس ما وجدته سائغاً ، فإن لم يستسغ ما يؤدي إليه القياس أخذ بالاستحسان ما استقام له ، فإن لم يستقيم له أخذ بما يتعامل به الناس ، أي أخذ بالعرف فهذا النص يذكر ثلاثة أدلة كما ذكر الأول ثلاثة ، والثلاثة هنا هي القياس ، والاستحسان ، والعرف .

والنص الثالث يستفاد منه اتباعه لما عليه الناس ببلده ، ومن كان يتبع ما عليه الناس ببلده فهو أولى أن ينبع ما عليه الفقهاء جميعاً ، وبذلك يستفاد من هذا النص أنه يأخذ بإجماع الفقهاء .

وعلى ذلك تكون الأدلة الفقهية عند أبي حنيفة سبعة الكتاب ، والسنة ، وأقوال الصحابة ، والإجماع ، والقياس ، والاستحسان ، والعرف .

هذه هي الأدلة المعتبرة التي أقام عليها أبو حنيفة استنباطه الفقه ، ونريد أن نفضل تلك الأدلة مما كتبه علماء الأصول على مقتضى مذهب أبي حنيفة ، تتبعهم في استنباطهم ، ونناقشهم إن احتاج الأمر إلى مناقشة ، وإن نتعرض لتفصيلات علم الأصول إلا بمقدار ما يوضح لنا فقه أبي حنيفة ، فلا نخوض في هذه المسائل لبيان أصول الحنفية في ذاتها ، ولكن لنبين اتجاهات الاستنباط عند أبي حنيفة ، ولا نتجاوز ذلك القدر ، ولنبدأ ببيان أولها ، وهو الكتاب .

١ - الكتاب

٧٥ - أثار الفقهاء في المذهب الحنفي بحثاً حول القرآن ، وهو أن القرآن مجموع النظم والمعنى أى العبارة ومعناها الذى تدل عليه ، أم القرآن هو المعنى فقط ؟ . وإن جمهور العلماء أجمع على أن القرآن هو النظم والمعنى ، وزيد هنا أن نعرف رأى أبى حنيفة فى هذا المقام أهو يرى أن القرآن هو المعنى فقط أم هو مجموع المعنى والعبارة كما يرى الجمهور ؟ لم يوجد نص لأبى حنيفة فى ذلك ، ولكن وجد فرع قد يودى تخريجه إلى حد الرأيين ، وجرت مناقشة الفقهاء حول استنباط رأيه من هذا الفرع ، فلنذكره ، واستنباط العلماء منه ، ثم لنذكر رأينا فيها . وهذا الفرع هو أن قراءة القرآن فى الصلاة بالفارسية تجزىء ، ويعتبر الشخص أذى ركن القراءة عند أبى حنيفة ، سواء أكان عاجزاً عن القراءة بالعربية أم غير عاجز ، ولكن يكره ذلك عند عدم العجز ، وقال أبو يوسف ومحمد لا تقبل القراءة بغير العربية ، إلا فى حالة العجز عن العربية ، وقال الشافعى لا تجزىء القراءة بغير العربية ، ولو كان عاجزاً ، وفى هذه الحالة ، يدعو الله بما يعرف ويسبح .

ولقد روى نخر الإسلام البزدوى عن نوح بن أبى مریم الجامع عن أبى حنيفة أنه رجع عن قوله ذاك . وقد جاء فى كشف الأسرار ما نصه : « وقد صح رجوعه إلى قول العامة ، رواه نوح بن أبى مریم عنه . وذكره المنصف (أى نخر الإسلام البزدوى) فى شرح المبسوط ، وهو اختيار القاضى الإمام أبى زيد ، وعامة المحققين وعليه الفتوى ، (١) » .

ولكن المذكور فى السرخسى ، والمروى فى كتب الإمام محمد فى ظاهر الرواية وغيرها هو الرأى الأول ، ولم يرو هذا الرجوع إلى نوح هذا ، وإن كان قد قال بعض العلماء إن رواية نوح هى الأصح (٢) .

(١) كشف الأسرار للشيخ عبد العزيز البخارى ج ١ ص ٢٥ .

(٢) شرح المنار لابن عبد الملك ص ٩

هذا هو المنقول في هذا الفرع ، وقد خرج بعض العلماء على رأى أبى حنيفة هذا في جواز القراءة بغير العربية وجوب سجدة التلاوة لمن تلا آية سجدة بغير العربية ، وحرمة قراءة القرآن من الجنب والحائض والنفساء بغير العربية ، وحرمة مس المصحف المترجم إلى غير العربية من غير المتوضىء ، ولكن الذى اختاره شيخ الإسلام خواهر زاده ، ومعه جمع من المشايخ ، واستحسنه الأكثرون هو أن جواز القراءة بغير العربية رخصة خاصة بالصلاة لا تعدوها عند أبى حنيفة رضى الله عنه ، وعلى ذلك لا يعطى المعنى حكم القرآن فى حق المس ، وحق سجود التلاوة ، والقراءة ممن لا تجوز منه القراءة .

وقد قيد العلماء بالاتفاق ذلك الجواز بأن تكون الآية غير مؤولة ، ولا محتملة لعدة معان ، فإن كانت كذلك لم تجزىء قراءتها عند الكل ، لأن ذلك تفسير للقرآن وليس بمعنى القرآن المتعين ، فلا يجزىء فى الصلاة .

٧٦ - هذا هو الفرع الذى جعل أساساً لمعرفة رأى أبى حنيفة فى القرآن ، وكونه النظم والمعنى أو المعنى فقط ، وقد قال نجر الإسلام البردوى إن رأى أبى حنيفة أن إسم للنظم والمعنى جميعاً ، ورد زعم العلماء الذين استنبطوا من ذلك الفرع أن رأى أبى حنيفة هو أن القرآن المعنى فقط بردين :

أحدهما : أن هذا من قبيل الرخصة ، وليس بدليل على أنه يرى أن القرآن معنى فقط ، بل هو يرى أن القرآن ركنان ومعنى ، كما أن الإيمان ركنان تصديق بالقلب وإقرار باللسان ، ولكن رخص للصلى أن يقرأ بالفارسية تيسيراً له ، إذ عساه يعرف العربية ، ولكن لم يرض لسانه عليها ، فيتعسر نطقه ، ويأكل بعض الحروف ، فأجيز له قراءة معنى القرآن ، حتى يتيسر له أن ينطق مستقيماً ، كما أجيز لمن يكون فى حال اضطراب ، وخشية الموت أن يخفى إيمانه ، ولا ينطق بكلمة الإسلام ، فلا يقر بالإسلام لخشية الأذى وتوقعه ، وقلبه مطمئن بالإيمان .

وتخرج الكلام على هذا النحو قد يتفق بعض الاتفاق مع عصر أبى حنيفة ، إذ أن أباً حنيفة الذى عاش أكثر من خمسين سنة فى العصر الأموى ، قد أدرك

الفرس . وهم يدخلون في دين الله أفواجا أفواجا ، وهم يلوون ألسنتهم بالعربية ، لا يحسنون النطق بها ، ولا تستطيع ألسنتهم إخراج الحروف العربية من مخارجها ، وإن عرفوا العربية في الجملة ، واستطاعوا التفاهم بها بشكل عام ، ثم رأهم ينطقون بأى القرآن نطقاً شائهاً ، وألسنتهم تأكل حروفها ، وينطقون بالفاظ الكبير ، ولفظ الجلالة نطقاً غير حسن ، فرأى أنه يجوز للأعجمي تيسيراً ورخصة أن يقرأ معانى الآية المحكمة التى لا تقبل تأويلاً ، وأن ينطق بالفاظ التكبير بالفارسية .

ويرشح لذلك المعنى ما قرره العلماء من أن الخلاف في جواز القراءة بالفارسية للعارف بالعربية — إنما هو فيمن لا يتهم بشيء من البدع ، أما من قرأ بالفارسية وهو يجيد العربية ابتداءً ، فلا يجوز منه ذلك بالإجماع ^(١) . وهذا يدل على أن الغرض التيسير لمن لم يعجز عن العربية ، ولكن لم يرض لسانه عليها ، ولم يمرن عليها ، وهذا تخريج حسن مقبول على أساس ذلك النحو من البيان .

ثانيهما : أن أبا حنيفة قد رجع عن هذا القول إلى قول الصاحبين ، وهو أنه لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية إلا للعاجز عنها ، ويكون ذلك من قبيل الدعاء لا على أنه قرآن ، وقد جاء في شرح المنار ، الأصح أنه رجع عن هذا القول ، كما روى نوح ابن أبى مریم ، لأنه يلزم منه أحد الأمرين ، إما بطلان تعريف القرآن لأن الفارسية غير مكتوبة في المصاحف ، أو جواز الصلاة بدون القرآن ، لأنه إسم للفظ والمعنى ، ^(٢) .

هذا هو المنقول عن البزدوى ، ولكن قد ذكرنا أن كتب ظاهر الرواية ، وغيرها من كتب الإمام محمد ليس فيها ذلك النقل في الرجوع ، وهل لنا مع ذلك أن نأخذ بمجموع الروايتين ، ونقول إن أبا حنيفة كان يرى ذلك في دور من أدوار تفكيره الفقهي عندما كان يرى عدم استقامة نطق من كانوا يسلون من فارس . ولعدم استمكانهم من اللسان العربى ، فلما زالت هذه الحاجة ، وخشى أن يتخذ ذلك

(١) كشف الأسرار ج ١ ص ٢٥ (٢) شرح المنار لابن عبيد الملك ص ٩ ، ١٠

بعض ذوى البدع ذريعة لإفساد الدين ، وعسى أن بهجر القرآن الكريم المعجز بهذا - رجع عن ذلك الرأى .

٧٧ - هذا مسلك البزدوى ، لا يرى أن الحكم الذى يقرره أبو حنيفة فى ذلك الفرع يخرج عن قول عامة العلماء فى أن القرآن نظم ومعنى ، ولكن إذا رجعنا إلى مبسوط السرخسى الذى شرح فيه كتب ظاهر الرواية نراه يقرر أن أبا حنيفة يرى أن القرآن معنى فقط ؛ إذ أن الأدلة التى يسوقها لبيان وجهة نظر أبي حنيفة فى تجويز القراءة بغير العربية تصرح ، أو على الأقل تؤدى فى نتائجها الصريحة إلى الحكم بأن القرآن هو المعنى فقط ؛ ولنتقل لك عبارته بنصها مع طولها وها هى ذى :

« وإذا قرأ فى صلاته بالفارسية جاز عند أبي حنيفة رحمه الله ويكره ، وعندهما لا يجوز إذا كان يحسن العربية ، وإذا كان لا يحسنها يجوز ، وعند الشافعى رضى الله عنه لا تجوز القراءة إذا كانت بالفارسية بحال ، ولكنه إن كان لا يحسن العربية ، وهو أى يصلى بغير قراءة ، وكذلك الخلاف فيما إذا تشهد بالفارسية ، أو خطب الإمام يوم الجمعة بالفارسية .. أما الشافعى رحمه الله فيقول إن الفارسية غير القرآن قال الله تعالى : « إنا جعلناه قرآناً عربياً » . وقال تعالى « ولو جعلناه قرآناً أَعْجَمِيّاً الآية » . فالواجب قراءة القرآن ، فلا يتأدى بغير الفارسية ، والفارسية من كلام الناس ، فتفسد الصلاة وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله قالا : القرآن معجز والإعجاز فى النظم والمعنى . فإذا قدر عليهما ، فلا يتأدى الواجب إلا بهما ، وإذا عجز عن النظم أتى بما قدر عليه ، كن عجز عن الركوع والسجود يصلى بالإيماء ... وأبو حنيفة رحمه الله استدلل بما روى أن الفرس كتبوا إلى سلمان رضى الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية ، فكانوا يقرءون ذلك فى الصلاة حتى لانت ألسنتهم للعربية ، ثم الواجب قراءة المعجز والإعجاز فى المعنى ، فإن القرآن حجة على الناس كافة ، وعجز الفرس عن الإتيان بمثله ، إنما يظهر بلسانهم ، والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا محدث ، واللغات كلها محدثة . فعرفنا أنه لا يجوز أن يقال إنه قرآن بلسان مخصوص ، كيف وقد قال الله تعالى : وأنه لنى ذر الأولين ، وقد كان

بلسانهم ، ولو آمن بالفارسية كان مؤمناً ، وكذلك لو سمي عند الذبائح بالفارسية أو لى بالفارسية ، فكذلك إذا كبر ، وقرأ بالفارسية ، ولقد عقب السرخسى على ذلك الكلام بقوله : « ثم عند أبى حنيفة رحمه الله إنما يجوز إذا قرأ بالفارسية إذا كان يتيقن بأنه معنى العربية ، فأما إذا صلى بتفسير القرآن ، فإنه لا يجوز لأنه غير مقطوع به ^(١) » .

٧٨ — هذا كلام السرخسى ، وهو صريح ، ويؤدى فى نتائجه إلى الحكم لا محالة بأن رأى أبى حنيفة أن القرآن معنى فقط ، وليس اللفظ جزءاً من مدلوله ؛ لأن الألفاظ محدثة ، والمعانى قديمة ، والقرآن قديم ؛ فالقرآن هو المعانى ، ولأن الإعجاز فى المعنى ، ولأن بعض القرآن كان فى زبر الأواين ، ولا شك أن الذى كان هو المعنى لا اللفظ ، فالمعنى هو القرآن ، وعلى هذا يكون السرخسى ممن يحكمون بأن أبا حنيفة يرى أن القرآن هو المعنى فقط ، وأنه ليس بمجموع النظم والمعنى ، فهل هذا هو الصحيح ؟ قد ذكرنا مسلك البزدوى ، وهذا مسلك السرخسى ، فلنوازن بين المسلكين ولنختار منهما ما نراه أقرب إلى المعقول ، وإلى روح العصر الذى كان يعيش فيه أبو حنيفة ، وإلى تفكير أبى حنيفة .

إن الأدلة التى ساقها السرخسى ليست مأثورة عن أبى حنيفة بلاريب ، ولكنها دفاع الشراح عن رأيه ، وتوجيههم لفكره ونظره ، فإذا أدت مقدماتها إلى نتائج أوسع مما روى عن الإمام ، فإنما يحمل هؤلاء تبعه الزائد ، وعليهم أن يؤيدوه إن كانوا يريدون أن ينسبوه إلى الإمام ، وعلى ذلك يكون الحكم بأن أبا حنيفة يرى أن القرآن معنى فقط ، وهو أوسع من النص المروى فى القراءة يحتاج إلى إثبات فى إسناده إلى الإمام ، ولم يثبت ذلك القول للإمام بسند قوى أو ضعيف فإذا خرج ما روى عنه على غير ذلك النحو تخرجاً لا يكون فيه تزييد على الإمام ، ولا يؤدى إلى نتائج أبعد غاية ، وأوسع شمولاً من الفرع المنصوص عليه . كان ذلك أحرى بالقبول ، وأقرب إلى المعقول .

وإن تخريج البزدوى هو الأقرب إلى روح العصر ، فوق أنه لا تزيد فيه ، وهو قصر للمأثور على قدر لا يتجاوزه ، إذ قد بينا أن عصر أبي حنيفة كان فيه بلا ريب ناس يعرفون العربية ، ولا تلين ألسنتهم بالنطق بها ، وأن التيسير ، والمحافظة على نظم القرآن من عبث الألسنة الضعيفة كانا يسوغان أن يذكروا المعاني المحسنة ، وهي دعاء يركى القلب ، ويتفق مع الغرض من القراءة ، وليس فيه إفساد لالفاظ القرآن ، وإن الكلام الذى ساقه السرخسى فى الاستدلال لأبي حنيفة قد أتى فيه بقضايا لم تكن مما خاض فيه الناس فى عصر أبي حنيفة ؛ لأن الأمر فى شأنها كان من المسلمات التى لا يجرى حولها الجدل ، فالكلام يعتمد على أن إعجاز القرآن كان فى معناه لا فى نظمه . وذلك أمر فوق أنه يخالف الحقائق المقررة الثابتة عند أهل العلم لم يكن محل نظر فى العصر الأموى ، والسنين الأولى من العصر العباسى ، بل قد خاض الناس بعد ذلك فى مثل هذه الموضوعات ، عندما نقل العلم الهندى ، ونقل ما عند الهنود من مذهب الصرفة . وتصدى العلماء فى القرن الرابع وما يليه من قرون لإثبات القضية التى كانت من المسلمات ، وهى أن إعجاز القرآن فى نظمه أولاً وبالذات ، وإن كانت معانيه فيها إعجاز فهذا الكلام الذى ساقه السرخسى هنا هو من روح عصر السرخسى ، لا عصر أبي حنيفة . وفى كلام السرخسى خوض فى كون القرآن قديماً أو مخلوقاً ، وذلك ما كان أبو حنيفة يتحاشى الخوض فيه ، وقد أثبتنا عند الكلام فى هذا ما يؤيد ذلك ، فلا يمكن أن يكون هذا الاستدلال الذى ساقه مما يتفق مع تفكير أبي حنيفة ، ودراسته ، وتكون النتائج المترتبة على هذه المقدمات لا تحملها آراؤه .

٧٩ — هذا هو الفرع ، وهذا ما خرج به العلماء عليه ، وقد انتهينا إلى أن أبا حنيفة قرر حكم ذلك الفرع ، كما جاء فى كتب ظاهر الرواية ، وقد روى أنه رجع عنه ، وبيننا تخريج البزدوى ، وأنه لا يرى أنه يؤدى إلى أن يكون رأى أبي حنيفة هو أن القرآن هو المعنى فقط .

ولقد أطلنا القول فى هذا المقام ؛ لأن بعض العلماء استنبط من ذلك الفرع أن

أبا حنيفة يرى جواز ترجمة القرآن ، وأنه يرى أن الترجمة قرآن ، وإن ذلك كلام قد يفهم من منحنى السرخسى ، وإن كان كلام السرخسى في مؤداه ينتهى إلى أن الترجمة ليست أمراً ممكناً .

والحق أنه على تخريج البزدوى وهو المعقول الذى يتفق مع تفكير أبى حنيفة وروح عصره ، وما كان يسوده من آراء ، لا يمكن أن يقال إن أبا حنيفة يعد الترجمة قرآناً ، لأنه لم يقرر أن القرآن هو المعنى فقط ، وخصوصاً إذا صح ما رواه نوح بن أبى مریم الجامع عن أبى حنيفة من أنه رجع عن القول بجواز القراءة بالفارسية وهو خبر غير مردود ، وإن لم يكن فى كتب الإمام محمد .

وعلى ما قرره السرخسى لا يمكن أن يكون أبو حنيفة يرتضى أن يترجم كل القرآن ، وتعتبر الترجمة قرآناً ، لأنه يشترط فى جواز القراءة بالمعنى ، أن يتيقن دأبه معنى العربية ، فأما إذا صلى بتفسير القرآن ، فإنه لا يجوز ، لأنه غير مقطوع به . . وإن القرآن بما اشتمل عليه من استعارات ، ومجاز ، وكناية ، وإشارة ، وإيجاز ومناح بيانية اختص بها ، وكانت سر إيجازه ، لا يمكن أن تكون ترجمته هى المعنى المتيقن له ، لأنه من العسير ، بل من المتعذر أن يترجم كل هذه النواحي البيانية فى كلام الناس فكيف تترجم فى كلام الله سبحانه وتعالى .

٨٠ — ولقد قسم الشاطبى دلالة اللغة العربية على معانيها إلى قسمين :

« أحدهما ، من جهة كونها ألفاظاً ، وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة كالإخبار عن حدث وقع ، والأمر بأمر ، ونحو ذلك ، وهذه هى الدلالة الأصلية .

والقسم الثانى دلالتها على معان خادمة ، وهى ما تشير إليه المجازات ، وأنواع التشبيهات ، والإشارات البيانية ، ومطويات الكلام ، ومراميه البعيدة ، والقسم الأول يمكن ترجمته ، وأما القسم الثانى فلا يمكن ترجمته ، ثم يطبق ذلك على القرآن ، فيقول .

« إذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه أن يترجم كلاماً من الكلام العربى

بكلام العجم ، فضلاً عن أن يترجم القرآن ، وينقله إلى لسان غير عربي إلا مع فرض
استواء اللسانين في اعتباره عيناً ، فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان
العرب أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، وإثبات مثل ذلك بوجه بين عسير جداً...
وقد نفى ابن قتيبة إمكان ترجمة القرآن يعنى على هذا الوجه الثانى ، فأما على الوجه
الأول فهو ممكن ، ومن جهة صح تفسير القرآن ، وبيان معناه للعامة ، ومن ليس له
فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام ، فصار هذا
الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلى .
ولا يكون إذن ذلك قرآناً ، بل تفسيراً .

الخاص والعام في القرآن

٨١ — والقرآن الكريم هو كلّ هذه الشريعة فيه بيانها الإجمالي، والتعريف العام بها، فيه قواعدها العامة، والأحكام التي لا تتغير بتغير الأزمنة والأقاليم ففيه الشريعة الأبدية الخالدة، التي تعم بتكليفاتها الناس أجمعين، ولا تخص فريقاً دون فريق، والسنة النبوية تستمد قوتها منه، وتبين ما يحتاج منه إلى بيان، وتفصل كل ما فيه من إجمال ولذلك يقول البزدوى في بيان الفقه الحنفي في هذا المقام : « وأصل الشرع الكتاب والسنة » فلا يحل لأحد أن يقصر في هذا الأصل.

وللعناية بهذا الأصل اتجهوا إلى دراسة نظمه وعباراته، وبيان ما تدل عليه من أحكام، وقوة دلالتها، واحتياجها إلى معونة من القرائن وعدم احتياجها، ووضعوا لدلالات العبارات مراتب بعضها فوق بعض، ولكل واحدة قوة في الاستدلال، ووضعوا ضوابط للتفسير والتأويل، والتعارض، والتقيد والإطلاق... وهكذا. ولا نريد أن نخوض في بيان ذلك، وآراء فقهاء الحنفية فيه، ومقدار نسبة هذه الآراء إلى أبي حنيفة وأصحابه، فالكلام في ذلك يطول، وموضعه علم الأصول. بيد أنه يجب علينا أن نتكلم في جزء من هذا البحث، وهو العام والخاص في الكتاب والسنة، ومقام السنة من خاص الكتاب وعامه، وهل لها قوة المبين للخاص وقوة المخصص للعام.

وإنما نخوض في ذلك دون سواه؛ لأنه جزء مما تتميز فيه آراء فقهاء العراق عن آراء فقهاء الحجاز، وإن تميز ذلك وبيانه مما تمس الحاجة إليه في دراسة أبي حنيفة إذ أنه إمام فقهاء العراق وشيخهم، فدراسة ذلك الجانب من أصول الفقه دراسة لذلك الإمام في أخص نواحيه.

٨٢ — والآن نتجه إلى تفسير الخاص والعام : يعرف البزدوى الخاص بأنه لفظ وضعي لمعنى واحد على سبيل الانفراد، أي أنه اللفظ الذي يدل على معنى واحد

لا يقبل الشركة في ذات المعنى المقصود؛ سواء أ كان ذلك المعنى جنساً ، كحيوان ، أم نوعاً كإنسان وكرجل ، أم شخصاً كزيد ، فإدام المسمى المراد واحداً غير متعدد مقطوع الشركة ، فهو الخاص .

والعام هو لفظ ينتظم جمعاً سواء أ كان باللفظ ، أم معنى ، والاول كزيدون والثاني مثل الأسماء الدالة على العموم من غير صيغ الجمع ، كالأسماء الموصولة الدالة على الجمع وأسماء الشرط ، وغير ذلك مثل قوم وجن وإنس ، وغير ذلك من الألفاظ الدالة على الجمع (١) .

ولقد تبع البزدوى في هذا التعريف كل الذين كتبوا الأصول على طريقة الحنفية كشراح المنار ، وهذا يغاير تعريف المنطقة للعام والخاص ، ويغاير تعريف بعض من علماء الأصول .

وتعريف المنطقة هو أن العام هو الإسم الذي يدل على أشياء متغايرة في العدد متفقة في المعنى كالحيوان ، وكالإنسان ، فإنه يدل على الرجل والمرأة ، والأسود والأبيض وزيد وبكر وخالد ، وهذه آحاد متغايرة في عددها وأشخاصها ، ولكنها مشتركة في معنى الإنسانية الذي جعلها كلها ينطبق عليها لفظ واحد يصلح أن يكون محمولا وأحدها الموضوع ، أى يصلح خبراً ، وواحدها هو المبتدأ ، فيقال الأبيض إنسان والأسود إنسان ، والمرأة إنسان ، وزيد إنسان ، وهذا يدل على اشتراكها في معنى واحد هو الإنسانية ، إذا صح الإخبار بها عن كل واحد منها .

والخاص ما يدل على بعض ما يدل عليه مفهوم العام ، كالأبيض بالنسبة للإنسان والرجل بالنسبة له أيضاً ، وقد يكون الخاص عاماً في ذاته كالرجل ؛ لأنه يطلق على كثيرين متغايرين في الشخص مشتركين في المعنى ، ولكنه خاص بالنسبة للإنسان كما أن الإنسان خاص بالنسبة للحيوان ، والحيوان خاص بالنسبة للحي ، وهكذا والفرق بين تعريف البزدوى ومن سلك طريقته وتعريف المنطقة واضح ، فإن

(١) راجع في هذا أصول البزدوى ج ١ ص ٣٠ و ٢٢

جموع الأشخاص تعد عاماً في نظر البزدوى دائماً ، لأنها تدل على معنى ينتظم جمعاً على سبيل الانفراد ، ولسكنها خاص على تعريف المنطقة ، لأنها لا تدل على أعداد متغايرة في أشخاصها متحدة في معناها ، وهكذا . . .

٨٣ — والخاص بالمعنى السابق حكمه عند الحنفية أن يتناول الخصوص قطعاً ولا يحتاج إلى بيان ، بل لا يحتمل البيان ، نخاص القرآن قطعي في دلالة لا يحتاج إلى بيان ، ولا يحتمل بياناً وراءه ، وكل تغيير في حكمه بنص آخر ، هو نسخ له ، فلا بد أن يكون النسخ في قوة المنسوخ من حيث قوة الثبوت ، فإذا لم يكن في قوته من حيث الثبوت ، فلا عبرة به بجوار خاص القرآن ، ولا يلتفت إليه .

هذا ما قاله علماء الأصول عند الحنفية ، ولم يؤثر قول لأبي حنيفة أو أصحابه في هذا المقام ، ولكن كان ذلك تخريجاً من فروع وجدت ، وتوجيهاً لهذه الفروع ولذا عقب البزدوى هذه القاعدة بذكر فروع هي موضع خلاف بين الحنفية والشافعية أو بين الحنفية والمالكية . ومن ذلك :

(١) الاختلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي في اشتراط الطمأنينة في الركوع ، فأبو حنيفة لا يشترطها لصحة الصلاة ، وأبو يوسف والشافعي يشترطانها وقال إن الأصل هو قوله تعالى دوا ركعوا أو اسجدوا ، والركوع إسم للانحناء ، والميلان عن الاستواء ، ودلالته في ذلك من دلالة الخاص ، فهي قطعية فيها ، فلا تحتمل البيان وراءها ، وكل رواية فيها تقييد لذلك الميلان عن الاستواء نسخ ، لا بيان . ولا تنسخ آية بحديث آحاد ، وهو قول النبي ﷺ لأعرابي لم يطمئن في ركوعه د قم فصل ؛ فإنك لم تصل . .

ومنها قوله تعالى : د يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ، فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ، وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ، فدلالة الآية على أفعال الوضوء من قبيل دلالة الخاص ، فلا تحتمل البيان وراء ذلك ، فلا يبينها قوله ﷺ : د لا يقبل الله صلاة امرئ ، حتى يضع الطهور مواضعه ، فيغسل وجهه ثم يده ، الذي يدل على اشتراط الترتيب ، ولا يبينها أيضاً قوله عليه السلام :

« لا صلاة لمن لم يسم باسم الله ، الذى يشترط التسمية ، ولا قوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات ، الذى يشترط النية ، وبذلك خالفوا الشافعى فى اشتراط الترتيب والنية وخالفوا مالكا فى اشتراط هذين مع التسمية ، والتوالى فى غسل الأعضاء . وذلك لأن الآية عندهم لا تحتاج إلى بيان ، وهذه الأحاديث لا ترتفع إلى مرتبة النسخ للقرآن ؛ لأنها أحاديث آحاد (١) .

٨٤ — هذه فروع يذكرونها على أنها مبنية على أن دلالة الخاص لا تحمل البيان فلا تحتاج فى بيانها إلى زائد ، وأن الزائد إن خالفها كان ناسخاً لها ، وأنه لأجل إعماله يجب أن يستوفى شروط النسخ للقرآن إن كان الخاص قرآناً .

ومن الإنصاف أن نقول أنهم لم يسندوا هذه القاعدة إلى أبى حنيفة وأصحابه . وإن كان كلامهم يفيد أنهم يأخذون بها ، وتخرج فروعهم عليها .

وعندى أن الفروع التى ذكروها تدل على أن فقهاء العراق ما كانوا يأخذون بحديث الواحد ما أمكن عمل النص القرآنى ، وما تبينت دلالاته ، وذلك هو المنهج الذى ذكره العلماء عنهم ، فهم يأخذون بدلالات القرآن ، ومفهوم عباراته ، وإشاراته . ويتركون حديث الآحاد عند ذلك احتياطاً فى قبول الرواية ، وترجيحاً لنص قرآنى لا شك فى صدقه ، على رواية حديث محتمل الصدق فى وقت راج فيه الكذب على رسول الله ﷺ .

وهذا على فرض أن أبى حنيفة عندما قرر هذه الفروع كان يعلم بالأحاديث المروية فى بابها ، وإنى أشك فى أنه كان يعلم بهذه عندما قرر هذه الأحكام ، إذ أن أكثرها يتعلق بالعبادات ، وأبو حنيفة كان يحنط فى العبادات ، والأحاديث المروية .

(١) ومما بنى الأصوليون فى الحنفية على حكم الخاص الاختلاف بينهم وبين الشافعى فى معنى القرء . أهو الحيض أم الطهر ، وعندى أن ذلك اختلاف فى تأويل لفظ مشترك كل له حجته . واختلاف أبى يوسف مع محمد والشافعى فى أن الزواج الثانى يهدم ما دون الثلاث أولاً ، فإن طلق امرأته ، ثم تزوجها آخر بعد انتهاء عدتها ودخل بها ، فأبو يوسف وأبو حنيفة يريان أنها إن عادت إلى الأول عادت بحل جديد ، ومحمد وزفر والشافعى ، يرون أنها تعود بالحل الأول والخلاف عندى مبنى على قياس ، لا على لفظ الخاص .

وإن كانت أحاديث آحاد - تحتل الآيات المذكورات التوائف بينهما ، وإعمال نهها بجوار ما تدل عليه ، كما أعمل أبو يوسف حديث الاطمئنان في الركوع والسجود مع الآية الكريمة « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا » .

٨٥ - والعام كالخاص قطعى في دلالة ، سواء أكان ذلك في السنة أم في القرآن ، وذلك عند علماء الأصول من الحنفية ، ولقد ذكر البزدوى أن ذلك هو رأى أبي حنيفة ، وقال في ذلك : « والدليل على أن المذهب هو الذى حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال إن الخاص لا يقضى على العام ، بل يجوز أن ينسخ الخاص به ، مثل حديث العرينين في بول ما يؤكل لحمه ، ^(١) .

فالبزدوى في هذا لا يكتفى بالتخريج من الفروع المروية ، بل يسند الأصل إلى أبي حنيفة ، وينقل عنه أنه قال إن الخاص لا يقضى على العام ، بل يجوز أن ينسخ به ، وإذا كان الخاص قطعياً ، كما هو مقرر ثابت عندهم ، فالعام قطعى ؛ إذ لا ينسخ القطعى في دلالة إلا قطعى مثله .

وخبر العرينين الذى قال إنه خاص نسخ بعام هو ما رواه أنس بن مالك صاحب رسول الله ﷺ « أن قوماً من عريضة أتوا المدينة ، فاجتووها ، فاصفرت ألوانهم ، وانتفخت بطونهم ، فأمرهم رسول الله ﷺ بأن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من أبوالها ، وألبانها ، ففعلوا ، وصحوا ، ثم ارتدوا ، ومالوا إلى الرعاة وقتلهم ، واستاقوا الإبل ، فبعث رسول الله ﷺ في أثرهم قوماً ، فأخذوا ، فقطع أيديهم وأرجلهم ، وسمل أعينهم ، وتركهم في شدة الحر ، حتى ماتوا . قال الراوى : « حتى رأيت بعضهم يكدم الأرض بفيه من شدة العطش ^(٢) » . وقد قالوا إنه حديث خاص ؛ لأنه قد ورد في إباحة شرب أبوال الإبل خاصة ، وهو منسوخ بعموم قوله عليه الصلاة والسلام : « استنزهوا من البول ، فإن عامة عذاب القبر منه » ، إذ البول إسم محلى بالآلف واللام ، فيتناول أبوال الإبل ، وغيرها ،

(١) البزدوى ج ١ ص ٢٩١ .

(٢) كنف الأسرار على أصول نثر الإسلام للشيخ عبد العزيز البخارى ج ١ ص ٢٩١ .

ولو لم يكن العام مثل الخاص ما صح نسخ الأول بالثاني ، إذ من شرطه المماثلة في الدلالة والثبوت ، وهي ثابتة في الثاني ، فلا بد أن تثبت في الأول .

٨٦ — وقبل أن ننظر في الاستنباط المأخوذ من تعارض الخبرين ، وترجيح العمل بالثاني على الأول نشير إلى كلمة لا بد منها بشأن حديث العرينين ، فقد روى هذا الحديث في البخاري ، وقال ابن الهمام إنه متفق عليه ، ولم يذكر الناقدون للرواية نقداً لرجالها ، فلامطعن في سنده ، ولكن لنا في متنه ملاحظة ذكرها علماء الأصول ، ففي الحديث أنه قطع أيديهم وأرجلهم ، وسمل أعينهم ، وتركهم حتى يموتوا عطشاً ، بل إنهم كانوا من شدة العطش يكدمون الأرض ، ولئن استسبح قطع الأيدي والأرجل ، لأنهم سرقوا ، وقتلوا ، وبغوا وارتدوا بعد أن أسلموا ليس بمستساغ في الإسلام التمثيل بهم ، بسمل أعينهم ، كما ليس بمستساغ في الإسلام تركهم يموتون عطشاً ، حتى يكدموا الأرض ، فإن الحديث الصحيح : « إذا قُلتُم ، فأحسنوا القِتلة » ، ينافي ذلك ، مع ما عرف من مبادئ الإسلام العامة ، كما أن الحديث الصحيح : « أياكم والمثلة ولو بالكلب » ، ينافي هذا أيضاً .

ولقد أجاب العلماء عن المثلة بأن حادثة العرينين كانت قبل تحريمها ، أما عن تعطيشهم ، فقد قالوا إن النبي ﷺ لم يأمر به ، ولم ينه عنه ، فقد جاء في فتح الباري . « واستشكل القاضي عياض عدم سقيهم الماء للإجماع على أن من وجب عليه القتل ، فاستقى لا يمنع ، وأجاب بأن ذلك لم يقع عن أمر النبي ﷺ ولا وقع منه نهى عن سقيهم . . . وهو ضعيف جداً ؛ لأن النبي ﷺ اطلع على ذلك ، وسكوته في ثبوت الحكم » .

فهذا الجواب كما ترى غير مستقيم ، وعندى أن هذا نقد موجه للخبر ، مضعف له ، ولو كانت الكتب الستة قد روته ، فإن الخبر مع اتفاقها عليه خبر آحاد ، وإذا تعارض خبر الآحاد مع مبادئ الإسلام المقررة الثابتة من عدة طرق عن النبي ﷺ ، ومعنى القرآن موافق لها ، فإنه لا يؤخذ به ، ولا تقبل روايته ، ويكون ذلك طعنًا في نسبته .

٨٧ - هذا تعليق سارعنا إليه على هذا الخبر ، وإن كان ترتيب القول يوجب تأجيله ، والخبر كيفما كان معناه منسوخ ، وهو على تقرير نسخه إن سلمنا صحته في الجملة منسوخ في كل ما اشتمل عليه ، لأن في إباحة شرب بول الإبل فقط ، إذ كل ما اشتمل عليه غير صالح للأخذ به في الشريعة الإسلامية العامة الخالدة .

وقد قال نحر الإسلام إن هناك فرعاً آخر مروياً عن أبي حنيفة يدل على أن العام قطعي في دلالاته وينسخ الخاص ، وهو قطعي في دلالاته ، وذلك في العشر في الزرع فقد ورد أن رسول الله ﷺ قال : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » وهذا يدل على أن ما دون خمسة أحمال من الزرع لا عشر فيه ، ولكن جاء حديث : « وما سقطه السماء ففيه العشر » وهذا عام في حكمه ، وهو ناسخ للأول ، فتجب زكاة الزرع في كل ما أخرجته الأرض من قليل أو كثير .

وقد قال بعض الفقهاء إن النسخ شرطه فوق المائة أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ ، وأن يثبت ذلك لكي يحكم بالنسخ ، ولم يعرف في حديث العرينيين . ولا في حديث الصدقة في الزرع أن ما يحكم بنسخه متقدم تاريخه على ناسخه .

وقد قال صاحب كشف الأسرار في جواب ذلك : « الجواب لأبي حنيفة رحمه الله أن العام في إيجاب الحكم مثل الخاص ، ثم إذا وردا في مقام يعرف به تاريخهما كان الثاني ناسخاً إن كان عاماً ، ومخصصاً إذا كان هو الخاص ، كمن قال لعبدته أعط زيدا درهما ، ثم قال : لا تعط أحداً شيئاً كان نسخاً للأول ، ولو قال لا تعط أحداً شيئاً ، ثم قال أعط زيدا درهما كان تخصيصاً له ، وإن لم يعرف تاريخهما يجعل العام آخراً للاحتياط ، وفيما نحن فيه كذلك وذكر بعضهم أن أبا حنيفة رحمه الله إنما عمل بالحديث العام دون الخاص في هذه المسألة وفيما تقدم ؛ لأن الأصل عنده أن العام المتفق على قبوله أولى من الخاص المختلف في قبوله ، لأنهما لما تساويا يرجح العام لكونه متفقاً عليه على الخاص ،^(١) .

٨٨ - وعام القرآن قطعي في دلالاته مادام غير مؤول ، فيجتمع له أمران من

(١) كشف الأسرار ج ٢ ص ٢٩٢

القطعية ، قطعية الدلالة ، وقطعية الثبوت ، وعلى ذلك لا يقف أمامه حديث آحاد (ولو كان خاصاً) معارضاً ، لأن القرآن وإن كان عاماً قطعي في ثبوته ودلالته ، وحديث الآحاد وإن كان خاصاً ظني في دلالته ، ولا يقف الظني أمام القطعي ، وهذا هو محز الخلاف بين فقهاء الرأي ، وفقهاء السنة ، وفقهاء الرأي يطلقون عمومات القرآن في عمومها ، لا يخصصها حديث آحاد ، وفقهاء السنة (ويوضح رأيهم الشافعي في الأم والرسالة) يجعلون الحديث ولو كان حديث آحاد مبيناً للكتاب يخص عمومته ، ويقيد مطلقته ، ويفصل مجمله ، ويوضح مبهمه ، فلا يهملون أحاديث الآحاد بجوار النص القرآني . ولقد دافع عن وجهة نظر أهل الرأي علماء الأصول من الحنفية ، وقالوا إن أبا بكر جمع الصحابة وأمرهم بأن يردوا كل حديث يخالف للكتاب ، وعمر رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة أنها لا تستحق النفقة ، وقال لا نترك كتاب الله بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت ، وردت عائشة رضي الله عنها حديث تعذيب الميت يبكاء أهله ، وتلت قوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، أورد هذا كله الجصاص (١) .

ومن هذا نرى أن الأخذ بعموم القرآن وعدم تخصيصه بحديث الآحاد هو من نزعة فقهاء الرأي ، ويخالفهم فيها فقهاء الأثر ، ولا شك أن ذلك طريق مستقيم إذا كانت النصوص القرآنية محكمة لا تقبل تأويلاً ، ولا تفسيراً ، وهو أخذ بالقاعدة التي تنسب لأبي حنيفة ، وهي أنه إذا تعارض نصان لم يعرف المتأخر فهما عمل بالمتفق عليه منهما .

٨٩ — والقطعية التي يثبتها الحنفية للعام ليس معناها ألا يدخل الدلالة احتمال تخصيص قط ، لأنه ما دام التخصيص جائزاً ممكناً ، لم يقدح دليلي على استحالة ، فهو محتمل في كل حال ، ولكن لأنه لا دليل على التخصيص سرنا في العمل على أساس أن الدلالة قطعية ، ما دام لم يقدح دليل ، كما هو الشأن في استخدام الكلام ، والأخذ بدلالته ، فالألفاظ تستعمل دائماً في حقيقتها ، وتعتبر قطعية في دلالاتها على معناها الحقيقي ، مع أن احتمال المجاز ثابت ، ولكن لأنه احتمال غير ناشئ عن دليل .

لا يلتفت إليه ، ولا يصح أن نقول : إن دلالة اللفظ على حقيقة معناه ظنية لاحتمال المجاز ، وإلا ما كان لفظ مفيداً معنى مستقيماً يطمئن إليه السامع قط .

٩٠ — ومسلك الحنفية في اعتبارهم دلالة العام قطعية على المعنى الذى سبق هو أقوى ما أعطى للعام من دلالة ، فتد تبيين أن الشافعى يجعل الأدلة الظنية مخصصة لهذا العموم ، ووجدنا بعض الفقهاء لا يعتبر العام دالاً على عموميه إلا إذا قامت قرينة على هذه الدلالة ، إذ قد وجدنا رأيين لطائفتين من الفقهاء (أحدهما) أنه يؤخذ بأقل ما يدل عليه ، حتى يقوم الدليل على العموم ، (والثانى) أنه كالمشترك لا يفهم منه شيء إلا بمعونة القرائن ، لأنه يحتمل أن يريد بعض آحاده ويحتمل أن يراد جميعهم والقرينة هى التى تعين أحد الاحتمالين .

وكلا الرأيين لا يقوم على أساس على أو لغوى ، لأن العام فى اللغة العربية ، كما هو فى سائر اللغات لفظ يدل على كثيرين ، فيحمل على مقتضى هذه الدلالة ، حتى يقوم الدليل على غيرها .

ولقد قال الغزالي فى ترجيح دلالة العام على عموميه : « واعلم أن هذا النظر لا يختص بلغة العرب ، بل هو جار فى جميع اللغات لأن صيغ العموم يحتاج إليها فى جميع اللغات ، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق ، فلا يغفلوها مع الحاجة إليها ويدل على وضعها توجيه الاعتراض على من عصى الأمر العام ، وسقوط الاعتراض عن أطاع ، وجواز بناء الاستحلال على المحلات العامة . وبيانها أن السيد إذا قال لعبده : من دخل دارى فاعطه درهماً أو رغيفاً ، فأعطى كل من دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه ، فإن عاتبه فى إعطاء واحد من الداخلين مثلاً ، وقال لم أعطيت هذا من جملتهم وهو قصير ، وإنما أردت الطوال ، أو هو أسود ، وإنما أردت البيض فللعبد أن يقول : ما أمرتنى بإعطاء الطوال ولا البيض ، بل بإعطاء من دخل ، وهذا داخل ، فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام فى اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجهاً ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً ، فعاتبه السيد ، وقال لم لم تعطه ؟

فقال : لأن هذا طويل أو أبيض ، وكان لفظك عاماً فقلت لعلك أردت القصار أو السود استوجب التأديب بهذا الكلام ، فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي .

وأما الاستحلال بالعموم ، فإذا قال الرجل : اعتقدت عبیدی وإمائی ، ومات عقیبه جازماً سمه أن يزوج من أى عبيدة شاء ويتزوج من أى جواریه شاء بغير رضا الورثة ، وإذا قال : العبيد الذى هم فى یدى ملاك فلان ، كان ذلك إقراراً محكوماً به فى الجميع ، وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات فى سائر اللغات لا ينحصر .

وهكذا يبين الغزالي أن اللفظ العام يستعمل فى عمومته من غير حاجة إلى قرينة أو سياق يرجح جانب العموم ^(١) ، إنما الذى يحتاج إلى القرينة هى دلالة العام على

(١) جاء فى كشف الأسرار « أن السلف الصالح كانوا يأخذون بعموم الألفاظ فى القرآن ، فقال : « العدة فى الباب أن الاحتجاج بالعموم عن السلف ، وهم الصحابة ومن بعدهم من أئمة الدين متوارث أى ثابت ، فقد اختلف على وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما فى المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً ، فقال على رضى الله عنه إنها تعتد بأبعد الأجلين : لأن قوله تعالى : « والذين يتوفون فىكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » وقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » يقتضى أنها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم ، فوجب أن تعتد بأبعد الأجلين احتياطاً ، وقال عبد الله بن مسعود إنها تعتد بوضع الحمل لا غير ، لأن قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » متأخر فى النزول . . فصار لعمومه ناسخاً لما تقدمه ، وهو قوله « يتربصن بأنفسهن . . » . واعلم أن كل واحد من النصين بالنسبة إلى الآخر عام من وجه ، خاص من وجه ، فقوله تعالى : « وأولات الأحمال عام من حيث إنه يتناول المتوفى عنها زوجها ، وخاص من حيث أنه لا يتناول إلا أولات الأحمال وقوله تعالى : « والذين يتوفون منكم خاص من حيث أنه لا يتناول إلا المتوفى عنها زوجها ، عام من حيث إنه يتناول الحامل وغير الحامل » ثم قال :

« قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقائع من غير تكبر من أحد ، فإنهم عملوا بقوله تعالى : يوصيكم الله فى أولادكم ، فاستدلوا به على إرث فاطمة رضى الله عنها حتى قتل أبو بكر رضى الله عنه : نحن معاشر الأنبياء لا نورت ما تركناه صدقة » وأجروا قوله تعالى : « الزانية والزاني » « والسارق والسارقة » « من قتل مظلوماً » « وذروا ما بقى من الربا » « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » وقوله عليه السلام « لا وصية لوارث » « ومن ألقى السلاح فهو آمن » ولا يرت القاتل ، ولا يقتل والد بولده إلى غير ذلك مما لا يحصى من المعلومات » راجع ج ١ ص ٣٠١ .

الخصوص ، أى تخصيصه ببعض آحاده التى يشملها اللفظ فى أصل استعماله .

٩١ — وإذا كانت دلالة العام فى القرآن قطعية على المعنى السابق ، فأحاديث الآحاد لا تخصص عام الكتاب ، لأنه قد توافر له القطعية فى الدلالة بعد توافر القطعية فى الثبوت ، وحديث الآحاد ، وإن كان قطعى الدلالة هو ظني الثبوت فلا يعارضه ، ولا ياغى بعض أحكامه . وقد خالف فى ذلك الشافعى ، ومن تبعه فإنهم يخصصون عام القرآن بالآحاد ؛ ويضربون لذلك مثلاً بقوله تعالى : « الزانية والزانى ، فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فإنها بمدلولها عامة تشمل المحصن وغير المحصن ، ولكنها خصصت بغير المحصن ، وخصصها حديث الرجم ، وهو خبر آحاد وليس بحديث عامة ، أى ليس متواتراً^(١) .

٩٢ — والحق أن الأمر فى هذه القضية هو كما بينا من اختلاف المنزع بين الفقه العراقى والفقه الأثرى ، أو بين فقهاء رأى وفقهاء الأثر . فإن الأولين لقلة الأحاديث الصحيحة عندهم ، ولكثرة الكذب على الرسول حيث متنازع الأهواء والفرق والغلب جانب الاحتياط فى قبول الأحاديث حتى لا يكونوا من كذب على رسول الله ﷺ أطلقوا عمومات القرآن ، ولم يخصصوها إلا بما هو فى مرتبتها فى السند أو كان حديثاً مشهوراً مستفيضاً قد تلقاه العلماء بالقبول ، وليس من ينكره .

وإذا كان العام حديثاً ، والخاص كذلك ، فإن العام يكون أولى بالعمل إذا كان متفقاً عليه . قد تلقاه العلماء بالقبول ، كما نوهنا إلى ذلك فيما خرج عليه رأى أبى حنيفة . من تقديم العمل بعموم حديث : « ما سقته السماء فيه العشر » على الحديث الآخر : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » .

٩٣ — ولكن الحنفية إذ يقررون أن العام قطعى فى دلالة كالأخص ؛ ولذلك نسخوه عندهم — يذكرون أن ذلك إذا لم يخص العام . فإذا خصص بدليل خاص مقترن به ، ومستقل عنه ، فإنه تصبح دلالة فى الباقي ظنية ، وقبل أن نبين تلك القضية

(١) يدعى الحنفية أن هذا الحديث مشهور ، وليس حديث آحاد .

والجزئيات التي استنبطوا منها رأى الإمام فيها ، والأدلة التي ساقوها لإثباتها ، تنتجه إلى بيان معنى التخصيص عند الحنفية ، فإن له معنى عندهم يخالفون به غيرهم .

لا يعتبر الحنفية مطلق اجتماع دليل خاص مع دليل عام موجباً لتخصيص العام بالخاص ، كما يقرر الشافعية ، بل لا يعتبر الخاص مخصصاً للعام إلا إذا اقترن أحدهما بالآخر ، وكان الخاص مستقلاً ، فإذا تراخى الخاص عن العام ، أو العكس ، كان المتأخر ناسخاً للمتقدم ، وليس مخصصاً لعمومه .

ولذلك يقولون في تعريف التخصيص : « هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن » ، ويقول صاحب كشف الأسرار في بيان قيود هذا التعريف : « احترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ، ونحوهما ؛ إذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة ، وليس في الصفة ذلك ، ولا في الاستثناء ؛ لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت الصدر ، وبقولنا مقترن ، عن الناسخ ، فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخاً لا تخصيصاً » .

ومن هذا الكلام تستفاد حقيقتان : (إحداهما) إن الدليل الخاص لكي يثبت أنه مخصص للعام يجب أن يقترن به في الزمن ، وأنه إن تراخى اعتبر ناسخاً لا مخصصاً لأنه يكون عندئذ تعارض بين دليلين ، قد عمل بأحدهما على عمومه زمنياً طال ، أو قصر ، ثم جاء المتأخر ، فألغى العمل به في بعض آحاده .

(ثانيتهما) إن أساس التخصيص التعارض بين نصين قد اقترنا في الزمن ، ولم يمكن التوفيق بينهما إلا باعتبار الخاص فيهما مخصصاً للعام . فالقيود اللفظية من صفة واستثناء لا تعتبر تخصيصاً ، لأنه لا تعارض ، إذ هي أجزاء متممة للكلام ، فلا تعارض بين صدره وعجزه فيهما ، ومثال التخصيص من مجرى الكلام بين الناس يقول شخص : « لا تعط أحداً ، واعط زيدا » ، فإن الجزء الثاني من كلامه مخصص للجزء الأول ، وهو كلام مستقل مقترن به .

٩٤ — والتخصيص ليس إخراجاً لبعض آحاد العام من الحكم بعد دخولها في عمومه ، إنما هو بيان إرادة الشارع الخصوص من أول الأمر ، وأن الأحاد التي

لا يشملها لفظ العام لم تدخل في ضمن الدلالة من أول الأمر، ولقد جاء في المستصفي لبيان هذه الحقيقة ما نصه : « إن تسمية الأدلة مخصصة تجوز . . . والدليل يعرف إرادة المتكلم ، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً ، والتخصيص على التحقيق يبان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، وهو نظير القرينة التي تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز . »

وهذا في الحقيقة هو الأساس في الفرق بين التخصيص والنسخ ، إذ النسخ يغير الأحكام الثابتة المقررة ، فإذا نسخ العام أو بعضه ، فقد تغيرت الأحكام التي كانت ثابتة لبعض آحاده ، أما التخصيص فإنه منع لدخول المخصوص في عموم ما تدل عليه الصيغة .

٩٥ - وبعد بيان حقيقة التخصيص عند الحنفية نعود إلى بيان القضية التي استنبطوها من الفروع المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه ، وهي أن العام إذا خصص تكون دلالاته في الباقي بعد التخصيص ظنية ، ولذلك يمكن تخصيص ذلك الباقي بحديث الأحاد ، ولو كان العام المخصص من آيات القرآن الكريم ، بل يمكن أن يخصص بالقياس ، وما ثبت بحديث الأحاد والقياس في الجملة ظني ، فلا يخصصان إلا ظنياً مثلهما .

ولقد استنبطوا ذلك الأصل من فروع ساقوها ، وقد ذكرها صاحب كشف الأسرار ، فقال : « الدليل على أن المذهب ما ذكره الشيخ (وهو أن العام إذا خصص يكون دليلاً في الجملة) أن أبا حنيفة — رحمه الله — استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي ﷺ عن بيع وشرط ، وهذا عام دخله خصوص ، فإن شرط الخيار خص منه ، واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله ﷺ : « الجار أحق بصقبة ، وهذا عام قد دخله خصوص ، فإن الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق بصقبة . واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهي عليه السلام عن بيع ما لم يقبض ، وقد خص منه بيع المهر قبل القبض ، وبيع الميراث قبل القبض ، وبيع بدل الصالح ، وأبو حنيفة — رحمه الله — خص هذا العام بالقياس ، فعرفنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجباً قطعاً ، لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً ، فكيف

يكون معارضاً لما يكون موجباً قطعاً ، كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله ، (١) .

هذا ما ساقه شمس الأئمة لاستنباط ذلك الأصل ، وهو ظنية العام في دلالة على الباقي بعد تخصيصه ، وترى من هذا أن أبا حنيفة يخصص العام الذي خصص بالقياس فلا يخصصه فقط بحديث الأحاد ، بل بما هو دون حديث الأحاد في القوة ، وهو القياس ، ولم يضرب لذلك مثلاً .

ولعل حديث الربا مع آية إحلال البيع يصلح مثلاً لذلك ، فإن الله تعالى قال : « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، فكان إحلال البيع مخصصاً بكونه خالياً من الربا وقرى ذلك المعنى أو دل على التخصيص قوله ﷺ فيما رواه أبو سعيد الخدري : « الذهب بالذهب ، مثل بمثل ، يدأ بيد ، والفضل ربا . والملاح بالملاح ، مثل بمثل ، يدأ بيد والفضل ربا . والشعير بالشعير ، مثل بمثل ، يدأ بيد ، والفضل ربا . والتمر بالتمر مثل بمثل ، يدأ بيد ، والفضل ربا . وهذا حديث مشهور تلقاه العلماء بالقبول والعمل به ويخص به القرآن ، وقد اتفق العلماء على قبوله وعملوه ، وقاسوا (٢) الأشياء غير المنصوص عليها على المنصوص عليه ؛ فكان آية إحلال البيع ، قد خصصت بتخصيصين بتحريم الربا في الأمور المنصوص عليها في الحديث ، وبتحريم غيرها مما هو في معناها على اختلاف بين العلماء .

(١) كشف الأسرار ج ١ ص ٢١٨ .

(٢) إن الظاهرية الذين نفوا القياس الذي لم ينص على علته اقتصروا على الأمور المذكورة . وعامة العلماء قاسوا عليها غيرها ، واختلفوا في العلة ، فأبو حنيفة وأصحابه قالوا : إن العلة السكاملة اتحاد الجنس واتحاد التقدير بالكيل أو الوزن ، فإن توافرت العلتان حرم الفضل (أى الزيادة) وحرم النساء (أى تأخير أحد البدلين) ، وإن فقد أحد الأمرين كانت العلة ناقصة ، فيباح الفضل ، ويحرم النساء ، وقال الشافعي : إن العلة في منع الفضل اتحاد الجنس مع الثمنية في الذهب والفضة . وفي غيرها اتحاد الجنس مع الطعم . وعلة النساء الثمنية أو الطعم مع اختلاف الجنس ، وقال حذاق المالكية ما يقوله الشافعية ، غير أنهم اشترطوا في المعومات أن تكون قابلة للاذخار .

٩٦ — ولا شك أن القضية تنتهى لا محالة إلى أن العام الذى يخصص يصبح بعد تخصيصه دون حديث الآحاد فى الاحتجاج به ، إذ أن حديث الآحاد يقدم فى الاستدلال على القياس ولا يعارضه ، بينما القياس يعارض العام الذى يدخله التخصيص ويخرج بعض آحاده من عموم لفظه ، وذلك لأنهم يقولون : إن النص الخاص يكون معللاً ولو بعلّة مستنبطة ، وبعد استنباطها تكون ظاهرة ، فتسرى عليها إلى غير ما نص عليه من بقية آحاد العام ، فلا يدري ما يخرج منها بهذه العلة ؛ فكان ثمة شبهة فى صلاحية أصل العام فى دلالة ، فصلاح القياس أن يكون معارضاً ، وأن يكون مقدماً فى الأخذ ، ولقد قال صاحب كشف الأسرار فى ذلك : « إن إرادة التخصيص تثبت بعلّة النص ، والنص ظاهر ، والعلّة التى هى وصفه كانت ظاهرة أيضاً . فثبتت الإرادة الباطنة فى الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر ، وإذا كان احتمال الإرادة ، أرجب شبهة فسقط العلم دون العمل ، إلا أن خبر الواحد كان فوق هذا العام ، لأن الخبر ثابت بأصله ، وإنما وقع الشك فى طريقه ، والشبهة فى الطريق لا تبطل أصله ، وههنا أعنى فى العام إذا خصص منه شيء ، وقعت الشبهة فى أصله أنه لم يتناول ، فصار نظير القياس ؛ فإن القياس فى أصله شبهة ، من حيث يحتمل ألا يكون موجباً ، وهذا لأن النص الخاص لما كان معلولاً يثبت احتمال التعدى إلى ما بقى ، والاحتمال لا يسقط العمل بالأول ، ولكن يزيل اليقين . . . » (١)

ومؤدى هذا كما بينا إلى أن اللفظ الخاص لا يثبت وحده ، بل يثبت مع علته ، وكل ما ثبت فيه ، وذلك قدر مجهول ، قام لإثباته على دليل ظاهر ، فكان ثمة شبهة فى أصل الدليل أسقطت اليقين ، ولم تزل أصل العمل به ، وإذا اعترت الشبهة أصل الدليل كان فى قوة القياس ، لأن ما فى القياس من ضعف إنما يكون من شبهة عدم اتحاد طرفيه فى علة الحكم .

٩٧ — هذا سياقهم . قد ساقوه فى إثبات أن العام بعد تخصيصه يصبح ظنياً وهو ظاهر التطبيق فى حديث الربا مع آية إحلal البيع ؛ لأن حديث الربا لم يخص

(١) كشف الأسرار ج ١ ص ٢١٢

الآية بما اشتمل عليه من بيع الأمور المنصوص عليها فقط ، بل القائلون من الفقهاء ، أخرجوا من عموم آية إحلال البيع كل ما تنطبق عليه العلة التي استنبطوها ، فالحنفية أخرجوا منها كل ما ينطبق عليه التقدير بالكيل أو الوزن واتحاد الجنس ، والمالكية أخرجوا منها كل ما ينطبق وصف الطعم ، وإمكان الادخار واتحاد الجنس ، والشافعية أخرجوا منها ما ذكر المالكية ، ولم يشترطوا إمكان الادخار كما علمت ، وما أخرج بالعلة قدر مجهول ، فتعزى الشبهة أصل الدليل ، فبزول ما فيه من يقين .

وانا ملاحظة على ذلك الكلام ، وذلك أن الحنفية إذ يقررون أن العام قطعى في دلالاته قبل التخصيص كان عليهم أن يخرجوا منه فقط ما نص عليه الخاص ، وليس لهم أن يخرجوا ما جرت فيه علة الخاص ، لأن ذلك قياس ، والقياس لا يقف أمام النص ، فلا يصلح سبباً لنقض أصله ، فإعمال العلة في غير المنصوص عليه لا يستقيم مع أصل القطعية الثابتة للعام ، ولا يصلح ذلك سبباً لسقوط هذه القطعية ثم دليلاً على الظنية ، إذ تكون الدعوى قد أخذت مقدمة في الدليل ، إذ الدعوى هو الظنية وجواز التخصيص بالقياس ، ومقدمة الدليل هي إمكان إعمال علة النص ، وطروء الشبهة بسبب ذلك الإعمال ، إذ يكون مجهولاً ما تشتمل عليه العلة ، وإعمال علة النص تخصيص بالقياس ، وهو من نتائج الدعوى .

ولو تنزلنا وسلمنا جواز إعمال العلة ، فيجب أن تكون العلة ظاهرة بحيث تكون قريبة من النص ، وإذا كانت كذلك ، كان ما تنطبق عليه معروفاً في حكم المنصوص عليه ، فيكون الباقي بعد الخاص بنصه وعلمته محدوداً معلوماً ، فتكون الدلالة عليه قائمة ثابتة من غير شبهة ، وموضع الخروج هو المنصوص عليه وما تشمله علمته معلوم غير مجهول .

٩٨ — هذه ملاحظة نبديها في هذا السياق الذي ساقه نحر الإسلام البزدوى ، وتبعه فيه غيره لإثبات أن العام بعد تخصيصه يكون ظنياً ، ويكون في الاحتجاج به دون خبر الأحاد ، وكان حقاً علينا أن نبديها لأن آيات كثيرة من القرآن الكريم قد خصصت ، فلو كان الاستدلال بها ضعيفاً إلى حد أن القياس يخصها ،

لوقف القياس أمام نصوص كثيرة من القرآن الكريم ، ولاخرج بعض آحادها والحنفية يذكرون في كتبهم كثيراً من الآيات الكريمة التي خصت ، ويذكرون منها آية المواريث ، فإنها مخصوصة بمنع ميراث القاتل وغير المسلم ، فهل آية المواريث بعد هذا التخصيص تكون فيها شبهة في الاستدلال ، بحيث يمكن أن يعارضها القياس حاش لله أن يقول أحد من الفقهاء ذلك ، حتى أشدهم أخذاً بالقياس ، ولكنه الحرص على الدفاع عما ارتأوه قاعدة تستقيم عليها فروعهم ، وتضبط بها أصول الاستنباط عند شيوخهم .

٩٩ — ومهما تكن نسبة القضايا الخاصة بألفاظ الخصوص والعموم ودلالاتها من حيث القطعية والظنية إلى أبي حنيفة شيخ فقهاء العراق وأهل الرأي . فإن شواهد هذه القضايا تكشف عن اتجاه أهل الرأي في الجملة ، ذلك الاتجاه الذي دفعهم إليه قلة الأحاديث الصحيحة عندهم ، أو شكهم في بعض ما وصل إليهم من آثار ؛ فإنك تراهم قد بالغوا في الأخذ بنصوص القرآن ، ولم يلتفتوا إلى أحاديث واردة في موضوع الآية .

فقد قرر أن الخاص لا يحتاج إلى بيان في موضوعه ، فلم يستعينوا في بيانه إلى أحاديث واردة في بابه ، لأنه في نظرهم ، لا يحتاج إلى بيانها ، وما أتت به يكون زيادة ، فإن كانت مستفيضة أو مشهورة قبلت ، وإن كانت آحاداً ردت ، وسلكوا ذلك المسلك ، حتى في العبادات ؛ وقالوا إنهم قد أخذوا شاهده من فروع كثيرة استمسك فيها بنص الكتاب الخاص ، مع وجود حديث آحاد قد يزيده بياناً ويوضح الدقيق من معناه .

وقلنا في هذا المقام موضعه إن أبا حنيفة لعله قد اعتمد على النص القرآني وحده لأن الحديث لم يبلغه ، ولو كان قد بلغه لاستعان به في بيانه القرآن الكريم .

وقرروا أيضاً أن العام قطعي في دلالة ، وبسبب الاستمسك بهذه القطعية لم يلتفتوا إلى أحاديث آحاد واردة في هذا الباب وجعلوا تلك القضية هي السبب

في رد هذه الأحاديث ؛ لأنها ظنية في ثبوتها ، وعام القرآن قطعي في ثبوته
ثم هو قطعي في دلالة أيضاً ، فكيف يقف أمامه حديث آحاد ، وساقوا لذلك
الشواهد من فروع أخذ أبو حنيفة وأصحابه فيها بعموم القرآن ، ولم يلتفتوا
إلى أحاديث آحاد صحيحة مخصصة قد تكون مخصصة لذلك العموم ، ونقول هنا أيضاً
ما قلناه في الخاص ، وهو أن أبا حنيفة لعله لم يطلع على هذه الأحاديث ، فأجرى
الآيات على عمومها .

ولقد وجدناهم يقررون أن العام إذا خصص جاز تخصيصه بعد ذلك بالقياس .
وذلك بلا شك توسيع لمدى القياس ، ومد لأطرافه ، فهم قد وسعوا شمول النص
المخصص ، حتى تجاوزوا لفظه إلى علته ، فجعلوا التخصيص به لا يقتصر على
ما يشتمل عليه اللفظ ، بل إن ما يشير إليه الأوصاف وما يستنبط من علل له قوة
التخصيص كاللفظ ، ولم يقتصروا على ذلك ، بل إنهم يسرون في عموم دعواهم ،
حتى يزعم هؤلاء الذين استنبطوا القاعدة أن القياس يقف موقف المعارض للنص
القرآني بعد تخصيصه بأي مخصص ، وذلك إفراط في القياس من المتأخرين ،
لا يصلح بياناً لما قام به المتقدمون ؛ ولكنه على أي حال يكشف عن كثرة أقيستهم .

بيان القرآن الكريم

١٠٠ - والقرآن الكريم هو مصدر المصادر لهذه الشريعة ، وينبوع بنابيعها .
والمأخذ الذى اشتقت منه أصولها وفروعها ، وأخذت منه الأدلة قوة استدلالها .
فهو بهذا الاعتبار كلى الشريعة ، وجامع أحكامها ، ولقد روى عن عبد الله بن عمر
أنه قال : « من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه
إلا أنه لا يوحى إليه ، » ولقد قال ابن حزم الظاهري : « كل أبواب الفقه . ليس
منها باب ، إلا وله أصل فى الكتاب ، والسنة تعلمه ، ولقد قال عز وجل :
« ما فرطنا فى الكتاب من شيء ، » ولقد كانت عائشة تقول : « من قرأ القرآن فليس
فوقه أحد ، » :

وإذا كان القرآن هو كلى الشريعة ، كما يتبين من هذه النصوص وغيرها ، مما
لا يتسع المقام لذكره ، فلا بد أن يكون بيانه لها بياناً إجمالياً يحتاج إلى تفصيل وأمرأ
كلياً يحتاج إلى تبين فى بعضه ؛ لذلك كان لا بد من الاستعانة بالسنة لاستنباط بعض
الأحكام منه ، واستخراج بعض الشرائع من بين ثناياه ، ولقد قال عز من قائل :
« وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ، » .

والمستقرى الآيات القرآنية المبينة للأحكام الشرعية يحدد بعض هذه الأحكام
لا يحتاج إلى بيان ، مثل آية حد القذف وهى قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك
هم الفاسقون ، » .

وكذلك الآية التى تبين اللعان وطريقته ، وهى قوله تعالى : « والذين يرمون
أزواجهن ، ولم يكن لهن شهداء إلا أنفسهن ، فشهادة أحدهن أربعة شهادات بالله
أنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ، ويدراً
عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله ، إنه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب

الله عليها إن كان من الصادقين ، ففي هذه الآية يتبين اللعان والحال التي يجب فيها .
وقد بينت السنة الآثار المترتبة عليه .

وبعض آي القرآن المتعلقة بالأحكام يحتاج إلى بيان ، كأن يكون مجملاً ، فيحتاج إلى تفصيل ، أو فيه بعض الخفاء ، فيحتاج إلى تفسير ، أو تأويل ، أو يكون مطلقاً فيقيد ، وهكذا . . . ولقد اتفق العلماء على أن السنة هي التي تنولي البيان ، يستوى في ذلك فقهاء الرأي ، وفقهاء الأثر ، وإن كان ثمة فرق بينهما ، فهو أن فقهاء الرأي يحددون مواضع الحاجة إلى البيان في القرآن ، وفقهاء الأثر يوسعون فيه مواضع الحاجة إلى البيان من السنة ، وقد رأيت ذلك في الخاص ، وفقهاء الرأي قد اعتبروه بيناً في مدلوله لا يحتاج إلى بيان ، فكل ما جاء من السنة متعلقاً بموضوعه ، فهو زيادة عليه لا تقبل إلا إذا كانت في قوته من حيث الثبوت ، ويرى فقهاء الأثر أن كل ما صح من الآثار في موضع من المواضع التي ذكرها القرآن الكريم فهو مبين له مخصص لعمومه ، أو مقيد لمطلقه ، أو مبين لخاصه ، وهكذا فالخاص يحتاج إلى بيان أحياناً ، وما جاء من السنة متعلقاً بموضوعه يكون بياناً له .

١٠١ — فقهاء الرأي إذن وعلى رأسهم أبو حنيفة يرون أن السنة مبينة للكتاب .
إن احتاج إلى بيان ، وإن كانت الحاجة إلى بيان في نظرهم أقل من الحاجة في نظر فقهاء الأثر .

ولقد تصدى الفقهاء الذين بينوا الأصول في مذهب أبي حنيفة وأصحابه لبيان القرآن ، ويستفاد من كلامهم أن بيان السنة للقرآن ينقسم إلى ثلاثة أقسام :
القسم الأول : بيان التقرير ، وهو أن يحىء البيان من السنة مؤكداً لمعنى الآية ، مقررأ له ، كقوله ﷺ في بيان حد رمضان بالهلال بقوله : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » أي صوموا لرؤية الهلال وأفطروا لرؤيته ، فهو مؤكد ومقرر لمعنى قوله تعالى : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس ، وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .

والقسم الثاني : بيان التفسير : وهو بيان ما فيه خفاء كالمجمل في القرآن ، والمشارك فيه ، ومن بيان المجمل بيان الصلاة ، وبيان الزكاة ، وبيان الحج ، ففي هذه العبادات كان القرآن الكريم مجملاً ، قد أمر بالصلاة ، ولم يبين أركانها ، وأوقاتها ، وقد بينها النبي ﷺ بالعمل ، وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، وأمر بالزكاة ، وتولت السنة البيان ، فقال رسول الله ﷺ في زكاة النقيدين : « هاتوا ربع عشر أموالكم » ، وبين زكاة النعم ، وزكاة الزرع بكتب أرسلها لولاياته ، وأحاديث مأثورة . وكذلك الحج جاء في القرآن مجملاً ، وبيّنت السنة النبوية مناسكه .

ومن المجمل الذي بيّنته السنة آية السرقة ، وهي قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » ، فإنه مجمل في النصاب الذي يقطع به وفي شروطه ، وفي الجزء الذي يقطع ، وقد بيّنت السنة ذلك .

ومن المجمل الذي بيّنته السنة أيضاً عند الحنفية آية الربا ، وهي قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، فإنهم يذكرون أن السنة بيّنت حدوده ، وما يكون فيه من الأموال .

ومن المشترك^(١) الذي بيّنته — القروء — في قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، فهي تحتل أن يكون المراد منها الإطهار ، وتحتل أن يكون المراد منها الحيضات ، وقد استبان من السنة المأثورة أن المراد الإطهار فقد قال ﷺ : « طلاق الأمة ثندان ، وعدتها حيضتان ، فتبين من هذا أن المراد من القروء الحيضات لا الإطهار ، وإلا كانت عدة الأمة طهرين وما قال عليه السلام : « وعدتها حيضتان » . هذا النوع من البيان يجوز متصلاً بالمبين ، ويجوز منفصلاً ، ويجوز متراخياً في الزمان ، ومقارناً ، ولكن لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل .

(١) المشترك هو اللفظ الذي يدل على أحد معنيين أو معان بأصل وضعه كلفظ عين ، فإنها بأصل الوضع الانوى تطلق على الباصرة ، وعلى العين الجارية ، وعلى الذات ، وكلفظ قروء ، فإنه يطلق على الحيض ، وعلى الطهر .

لأن ذلك يكون تكليف ما لا يطاق ، إذ العمل بما فيه خفاء غير ممكن ، فالمطالبة به مطالبة بمحال ، وذلك غير جائز في نظر جمهور الأصوليين .

بيد أن تخصيص العام لا يجوز متراخياً عند الحنفية ، لأنه بيان أن المراد باللفظ العام بعض آحاده ؛ فهو نقل اللفظ من العموم إلى الخصوص ، والمخصص هو قرينة ذلك ، فيجب أن تكون متصلة به غير متراخية عنه ، ولأن العموم عند الحنفية مثل المخصص في إيجاب الحكم ، فإذا تأخر ، فقد وجب العمل به ، فهو بعد ذلك مبطل لجزء من العام بعد العمل به ، وذلك نسخ لا تخصيص ، وهو تبديل لا تفسير .

ولقد فرق علماء الأصول من الحنفية بين بيان المجمع والمشارك ، وتخصيص العام بأن الأول بيان محض ، أو تفسير محض ، لأن اللفظ من غير ذلك البيان لا يوجب العمل ؛ لما فيه من خفاء أو احتمال . أما الدليل المخصص للعام ، فليس بياناً من كل وجه ؛ لأن العام في ذاته لا احتمال في دلالة ، ولا خفاء في معناه وشموله ، فكان المخصص له أشبه بالمعارض ، فكان بياناً من وجه ، ومعارضة من وجه . فلتجميع جانب البيان على جانب المعارضة لإشترط الاتصال أو عدم التراخي الزمني ، ولقد قال في هذا المعنى شمس الأئمة ما نصه : « بيان المجمع بيان محض لوجود شرطه ، وهو كون اللفظ محتملاً غير موجب للعمل بنفسه ، واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيراً أو إعلالاً لما هو المراد به ، فيكون بياناً من كل وجه ، ولا يكون معارضاً ، فيصح مفصلاً . فأما دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه ، بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجباً للعمل بنفسه فيما تناوله ، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط ، فيصح موصولاً على أنه بيان ، ويكون معارضاً ناسخاً للحكم الأول إذا كان مفصلاً ،^(١) .

(القسم الثالث) بيان التبديل ، وهو النسخ ، ونسخ القرآن بالقرآن جائز عند الحنفية ، ونسخ القرآن بالنسبة أيضاً جائز إذا كانت ثابتة بالتواتر ، أو مشهورة مستفيضة ، والكلام في ذلك النوع من البيان هو الكلام في النسخ بأحكامه

وشروطه ، ولا نعرض لذلك في هذا الموضع من بحثنا هذا .

١٠٢ — هذا كلام علماء الأصول الحنفية وهذه الضوابط قد استنبطوها من شتى الفروع الفقهية التي تبين أحكامها مقدار اعتماد أئمة المذهب الحنفي الأولين أبي حنيفة وأصحابه عن السنة في بيان القرآن الكريم ، وإن ذلك أصل مقرر بجمع عليه ، لا يمكن أن يحيد عنه فقيه قد اتسعت نواحي استنباطه ، وكثرت الفروع التي أثرت عنه كأبي حنيفة رضي الله عنه ، فإن اعتماد المستخرج لأحكام القرآن على السنة أمر بدهي ما دام القرآن كلياً في جملة أحكامه ، ولذلك قال الشاطبي في موافقاته ؛ « لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه ، دون النظر في شرحه وبيانه ، وهو السنة ، لأنه إذا كان كلياً ، وفيه أمور كلية ، كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه » (١) .

٢ — السنة

١٠٣ — هذا هو الأصل الثاني الذي اعتمد عليه أبو حنيفة رضى الله عنه في استنباطه ، وهى تلى الكتاب فى مرتبته ، لأن الكتاب هو عمود هذه الشريعة وأصلها وينبوعها ، ومنه تبين أن السنة مصدر من مصادرها ، وهى بهذا متأخرة عنه فى الاعتبار ، ثم هى مبينة لسلكه ، والمبين متأخر عن المبين ، فهو له خادم ، وهو منه بمنزلة التابع من المتبوع ، والآثار متضافرة فى تأخر السنة عن الكتاب فى الاستدلال فحديث معاذ يثبت ذلك ، إذ سأل النبي ﷺ بهم تحكم ، قال : بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد . قال : أجتهد رأيي ، ، ولقد كتب عمر رضى الله عنه إلى شريح القاضي : « إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله ، فاقض بما سن رسول الله ﷺ ، وعن ابن مسعود أنه قال : « من عرض له منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله ، فإن جاءه ما ليس فى كتاب الله ، فليقض بما قضى به نبيه ﷺ ، ، ومثل ذلك روى عن ابن عباس رضى الله عنه .

هذه حقيقة مقررة فى المأثور عن أبي حنيفة ، وقد صرح هو بها ، كما بينا فى صدر كلامنا فى أصول الاستنباط عنده ، ولقد وجدنا الحنفية يفرقون بين أمر ثابت بالقرآن إذا كانت الدلالة قطعية ، وأمر ثابت بالسنة الظنية والثابت بالقرآن من الأوامر فرض ، والثابت بالسنة الظنية من الأوامر واجب ، وكذلك النهى ، فالمنهى عنه فى القرآن حرام إذا لم يكن ثمة ظن فى الدلالة ، والثابت بالسنة الظنية مكروه . كراهة تحريرية مهما تكن الدلالة ، وذلك لتأخر مرتبة السنة الظنية عن القرآن من حيث الثبوت من جهة ، والاستدلال بها على الأحكام من جهة أخرى .

١٠٤ — ولقد كانت معركة بين الفقهاء فى مقدار اعتماد أبي حنيفة فى استنباطه الفقهى على السنة ، حتى لقد زعم بعض الذين نقصوا من مقدار ذلك الاعتماد أنه كان يقدم القياس على السنة .

وإن تحرير ذلك يحتاج إلى شيء غير قليل من البحث ، وتتبع الفروع ، والآثار التي رواها ، وآرائه الفقهية في موضع المروى أخالفه أم وافقه ، وإن خالفه فعن جهل لأنه لم يصل إليه أم عن علم به ؟ ، وإن كان خالفه بعد علمه به أعن أصل من كتاب وسنة أخرى مستفيضة أم عن غير أصل ، وإن ذلك يحتاج إلى جهد كبير ، وإن بيانه بإنصاف فيه بيان كامل لعقل أبي حنيفة الفقهى ، والمميزات التي امتاز بها فقهه ، وما كان مشار القول حوله ، ما بين قاذح ومادح . وقبل أن نتجه إلى ما قرره علماء الأصول الذين عنوا باستخراج أصول ذلك الإمام الجليل ، ونعرف من فروعه مقدار اعتماده على السنة في استنباطه . نسارع بنفى الاتهام الذي اتهم به ، وهو تقديمه القياس على الخبر ، ورفضه للأحاديث التي صححت عند بعض العلماء .

لقد رمى أبو حنيفة رحمه الله تعالى في حياته بمخالفة السنة ، وأكثر الذين أرادوا انتقاص قدره بعد وفاته من ذكر ذلك ، ولقد نفي هذه التهمة عن نفسه ، فقد كان رحمه الله يقول : « كذب والله وافرى علينا من يقول : إننا نقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس »^(١) ففي هذا النص يضع أبو حنيفة الأمر في موضعه ، فهو يقول إنه لا يلجأ إلى القياس إلا عند عدم العثور على النص ، فإن عثر عليه ، لم يكن ثمة حاجة إلى قياس .

بل لقد صرح رضى الله عنه بأنه كان لا يقيس إلا عند الضرورة الشديدة ، فقد كان يقول « نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة ، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به »^(٢) .

ويقول في رواية أخرى : « إنا نأخذ أولاً بكتاب الله ثم بالسنة ، ثم بأقضية الصحابة ، ونعمل بما يتفقون عليه ، فإن اختلفوا قسنا حكماً على حكم بجامع العلة بين المسألتين ، حتى يتضح المعنى »^(٣) .

(١) الميزان للميراث ص ٥١ .

(٢) الكتاب المذكور .

(٣) الكتاب السابق .

وروى عنه رضى الله عنه « إنا نعمل أولاً بكتاب الله ، ثم بسنة رسول الله ﷺ . ثم بأحاديث أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم .
وكان يقول : « ما جاء عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين بأبي وأمي ، وليس لنا مخالفة ، وما جاء عن أصحابه تخيرنا ، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال .
ويروى أن أبا جعفر المنصور كتب إليه : « باغى أنك تقدم القياس على الحديث ، فرد عليه أبو حنيفة برسالة جاء فيها : « ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين . إنما أعمل أولاً بكتاب الله ، ثم بسنة رسول الله ﷺ ، ثم بأقضية أبي بكر وعمر ،
وعثمان ، وعلى رضى الله عنهم ، ثم بأقضية بقية الصحابة ، ثم أقيس بعد ذلك إذا
اختلفوا ، وليس بين الله وبين خلقه قرابة ، (١) .

١٠٥ — هذه نصوص صريحة مروية عن الإمام أبي حنيفة ، وقد بلغه الافتراء عليه ، فرد الفرية وأنكرها ، وبالغ في إنكارها ، وسجل ذلك في رسالة إلى الخليفة ، ولذلك نقرر أنه ليس من مذهبه تقديم القياس الظنى على الحديث ، بل نستطيع أن نقرر مطمئنين إلى أنه ليس أحد من فقهاء المسلمين يقدم القياس الظنى على الحديث الصحيح ، ولقد ترفض الرواية ، ولا يقبل كلام الراوى إذا خالف أصلاً من أصول الدين ، أو ناقض القرآن الكريم ، وليس معنى ذلك ترجيح القياس على الحديث ، والآنخذ بالقياس دون الحديث ، بل مؤداه ومرماه عدم تصديق الرواية لمخالفتها أصلاً مقطوعاً بأنه من أحكام الدين ، ونسق الاستنباط الفقهي ألا يقف أمام الأصل القطعى ، الأصل الظنى ، بل يؤخذ بالقطعى ، ويحكم بعدم صحة النسبة فى الظنى ؛ ولذلك فضل بيان ذكره عند الكلام فى أخبار الآحاد .

١٠٦ — ونتيجة لبيان ما كان يقبله الإمام من الأحاديث وما كان يرده .

لقد قسم علماء الحديث والأصول الأحاديث بالنسبة لعدد رواتها ، إلى ثلاثة أقسام : أحاديث متواترة ، وأحاديث مشهورة ، وأحاديث آحاد ، أو أخبار الخاصة كما جرى بذلك التعبير فى القرن الثانى الهجرى عن أخبار الآحاد .

والتواتر من الأخبار والأحاديث فسرّه نحر الإسلام د بأن يرويه قوم لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم ، وتباين أماكنهم ، ويدوم هذا الحد ، فيكون آخره ، وأوسطه كطرفيه ، وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس ، وأعداد الركعات ، ومقادير الزكوات ، وما أشبه ذلك ،^(١) .

والأحاديث المتواترة بالمعنى موجودة ومتفق عليها . أما الأحاديث المتواترة المروية بالنص فهي نادرة ، وليس بمتفق على تواترها ، وقد ادعى التواتر باللفظ في قوله ﷺ : « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » . ومن الأحاديث المتفق على تواتر معناها : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » . فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله ، فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، فهجرته لما هجر إليه ، .

والحديث المتواتر يوجب العلم اليقيني ، وقد قال الكثرة من العلماء : إن العلم بالحادث من المتواتر ، كالعلم الناشئ من العيان . وقالت طائفة : إن المتواتر من الأخبار يوجب علم طمأنينة لا يقين ، ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك أو يعثره وهم ، وقالوا في رأيهم : إن التواتر صار جمعاً بالآحاد ، وخبر كل واحد محتمل للكذب حال الانفراد ، وبانضمام المحتمل إلى المحتمل لا ينقطع الاحتمال ، إذ لو انقطع الاحتمال ، واستحال الكذب حال الاجتماع ، لانقلب الجائر ممتنعاً ، إذ ينقلب الكذب الذي كان جائزاً مستحيلاً وممتنعاً ، وذلك باطل ، فما يؤدي إليه باطل ، وهو انقطاع احتمال الكذب ، ولقد يؤيد ذلك التفكير المنطقي ، الواقع العملي ، فقد وجدنا أمماً تتفق على وجود أخبار غير صادقة ، وتتواتر بين جموعها ، ويتلقاها الخلف عن السلف ، مع بطلانها ، وقيام الدليل على كذبها .

(١) الجزء الثاني من أصول نحر الإسلام على هامش ج ١ من كشف الأسرار ص ٦٨١ ، ولقد ذكر فيه ما يفيد اشتراط العدالة ، واشتراط تباين البلدان ، وقال قوم بعدم اشتراط العدالة ، والجمهور : على أن تباعد الأمكنة ليس بضرط ، بل يكون التواتر ، ولو كان الجميع في بقعة واحدة .

وقد احتج الجمهور على قولهم إن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني ، كالعلم بالعيان بأن الناس تواضعوا على ذلك بمقتضى فطرتهم ، فإن الناس يعرفون آباءهم بالأخبار المتواترة ، كما يعرفون أبناءهم بالعيان ، ويعرفون بالتواتر نسايتهم صغاراً ، ثم صيرورتهم كباراً ، كما يرون ذلك عياناً في أولادهم ، ويعرفون جهة الكعبة بالخبر المتواتر . كما يعرفون جهات منازلهم بالعيان .

وقد أثبت التحقيق المنطقي صحة ما تواضع الناس عليه منذ القدم ؛ وذلك لأن الناس خلقوا على مشارب متباينة وطبائع مختلفة ، لا يتفقون ، فإن اتفقوا في خبر فإما عن سماع ، أو اختراع ، وانفاقهم على الاختراع باطل ، لأن كثرتهم وعدم إحصائهم تحيل اتفاقهم فيما يخترعون ؛ فلم يبق إلا أن الاتفاق كان مبنياً على السماع وبذلك يثبت العلم قطعاً بالخبر المتواتر^(١) .

والأحاديث المتواترة هي بلا ريب حجة عند أبي حنيفة رضي الله عنه ، لم يعرف — رضي الله عنه — أنه أنكر خبراً علم تواتره ، وأنى يكون ذلك .

١٠٧ — والأحاديث المشهورة ، هي الأحاديث التي تكون الطبقة الأولى ، أو الثانية فيها آحاداً ، ثم تنتشر بعد ذلك وينقلها قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ولقد قال صاحب كشف الأسرار : « والاعتبار في الاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة ، فإن عامة أخبار الأحاد اشهرت في هذه القرون ، ولا تسمى مشهورة ، فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب

(١) راجع هذه الأدلة في كشف الأسرار وأصول فخر الإسلام الجزء الثاني ص ٦١٣ ، هذا وقد قال بعض العلماء : إن التواتر يفيد العلم اليقيني ، ولكن لا على سبيل الضرورة ، كالعيان ، بل على سبيل الاستدلال كالعلم بوحدانية الله تعالى علمت بالاستدلال ، لا بالمعينة ، وحيث أنهم أن العلم به لا يحصل إلا بعد أن يعلم أن الخبر عنه أمر محسوس ، وأن الخبرين عنه جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وأن يعلم أن ما كان كذلك لا يكون كذباً ، فلزم منه الصدق ، وأن العلم بالتواتر لو كان ضرورياً كالعيان ما اختلفوا فيه ، كما لم يختلفوا في أن العزم أعظم من جزئه ، وأن الموجود لا يكون معدوماً وحيث اختلفوا فيه علمنا أنه مكتسب بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات (راجع كشف الأسرار) .

هذا هو تعريف المشهور أو المستفيض عند علماء الحديث ، وعلماء الأصول ، قد اختلفوا في حكمه ، فقال فريق إنه كحديث الآحاد لا يفيد إلا الظن ، ويكتفى فيه بالعمل ، وذهب بعض علماء التخرج في المذهب الحنفي إلى أنه مثل المتواتر ، فيثبت به اليقين ، ولكن بطريق الاستدلال ، لا بطريق العلم الضروري ، كالعيان ، وذهب فريق آخر من المخرجين أيضاً في مذهب أبي حنيفة وأصحابه إلى أنه يوجب علم الظمانينة لا علم يقين ، فهو دون المتواتر ، وفوق خبر الواحد ، حتى جازت به الزيادة على كتاب الله تعالى .

وترى من هذا أن علماء التخرج على مذهب أبي حنيفة وأصحابه قد أجمعوا على أن المشهور يزداد به على كتاب الله تعالى ؛ إذ أنه في مرتبة أقوى من أحاديث الآحاد المطلقة ، ولكنهم اختلفوا : أهو يصل إلى مرتبة المتواتر في إفادة العلم اليقيني ، أم لا يصل إلى مرتبته ، وقد اتفقوا على قدر الاستدلال به ، فيزداد به على النص .

ومن الزيادة التي تثبت بأحاديث مشهورة حد الرجم ، فقد ثبت بحديث مشهور عندهم ، وهو قوله ﷺ : « الشيب بالثيب جلد مائة ، ورجم بالحجارة » . وبالحبر المشهور من أن النبي ﷺ رجم ما عزا المازني ، والمسح على الخفين ثبت بما روى مشهوراً عن النبي ﷺ من أنه مسح على الخفين ، واشترط التتابع في صوم كفارة اليمين ثبت بما روى ابن مسعود .

وترى من هذا أن الفروع الفقهية في مذهب أبي حنيفة قد أدت المخرجين فيه إلى أن يحكموا بأنه كان يرفع المشهور إلى مرتبة اليقين ، أو مرتبة قريبة من اليقين ، حتى إنه يصل إلى درجة تخصيص القرآن الكريم ، والزيادة به على أحكامه ، ولم يكن اختلاف هؤلاء المخرجين في قوة المشهور من حيث اليقين كالتواتر ، بمؤثر في أحكام الفروع المروية .

١٠٨ — وحديث الآحاد ، أو خبر الخاصة كما يسميه الشافعي ، ومن كان في عصره ، هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو الأكثر من ذلك ، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة ، واتصال أحاديث الآحاد إلى النبي ﷺ إنما هو على سبيل الظن

الراجح ، لا على سبيل العلم اليقيني ، ولذلك يقول العلماء فيه إنه اتصال فيه شبهة . ويقول صاحب كشف الأسرار : « الاتصال فيه شبهة صورة ومعنى ، أما ثبوت الشبهة فيه صورة ، فلأن الاتصال بالرسول لم يثبت قطعاً ، وأما معنى فلأن الأمة ما تلقت بالقبول ... ولا عبرة بالعدد فيه ، يعنى لا يخرج عن كونه خبر آحاد وإن كان راوى الخبر متعدداً بعد أن لم يبلغ درجة التواتر أو الاشتهار ، (١) »

١٠٩ — ولهذه الشبهة في أحاديث الآحاد وجد في عصر الاجتهاد من أنكر الاحتجاج بها (٢) ، لكثرة من كذبوا على رسول الله ﷺ ، ولاختلاط الصحيح بغير الصحيح من الأخبار ، ولهذه الشبهة في الاتصال بالنبي مع ذلك الاختلاط وقد ذكر الشافعى أنه ناقش هؤلاء الناس بالبصرة ، والبصرة كانت عش الاعتزال في القديم ، وكانت بها النحل المختلفة والفرق المتباينة ، ولا بد أن القائمين بهذا القول كانوا قبل الشافعى أيضاً ، وكانوا في عصر أبي حنيفة رضى الله عنه ، إذ أن الاضطراب في الأقوال وكثرة الكذب على الرسول ، وعدم تمييز الصحيح من غير الصحيح ، كان في عصر أبي حنيفة أشد وأقوى ، ولم يكن في عصره قد تم وضع الموازين الضابطة ، ولا جمعت الصحاح من الأخبار ، وكان أهل الأهواء شيعاً وفاقاً ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، والأمة تعتصم بفقهاها ومحدثيها ، وعندهم تجد منجاتها ، واطمئنانها ، وهم يمحسون لها الحق في وسط هذا الديجور المظلم . ولذلك كان رأى جمهور الفقهاء قبول حديث الآحاد من الثقة العدل والاحتجاج به في العمل دون الاعتقاد به ، لأن الاعتقاد يجب أن يبنى على أدلة

(١) كشف الأسرار الجزء الثاني ص ٩٩٠

(٢) قد ذكر الشافعى في جماع العلم أن الذين ناقشوه كانوا بالبصرة ، وقد وجدنا العلماء ينسبون إلى الجبائي ، وهو من شيوخ الاعتزال في القرن الثالث وأول القرن الرابع نفي الاحتجاج بخبر الواحد عقلاً ، وشبهته أن واضع الشريعة وهو الله سبحانه وتعالى قادر على أن تبلغ الشريعة إلى الناس بطريق لا شبهة فيه ، فيكون من مقتضى التبليغ لإثباته بغير طريق الآحاد ، ورفض بعض الشيعة الاحتجاج بحديث الآحاد بدليل من السمع ، لا من العقل وهو قوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) .

يقينية لا شبهة فيها ، إذ الاعتقاد علم جازم قاطع عن دليل ، وذلك لا يكون بدليل ظني فيه شبهة . أما العمل فيبنى على الرجحان ، ويكفى فيه نفي الاحتمال الماشيء عن دليل ، لا نفي مطلق احتمال ، وكون الراوى عدلا ثقة يغلب جانب الصدق على جانب الكذب فيكون احتمال الكذب غير ناشيء عن دليل ، واحتمال الصدق يؤيده الدليل ، فيكون العمل على مقتضاه ؛ هكذا يسير الناس في أقضيئهم ، وهكذا يسير الناس في معاملاتهم وهكذا يسرون في أعمالهم ، ولو كانت الأعمال لا تستقيم إلا إذا بنيت على أدلة لا شبهة فيها لتعطلت الأمور ، وما استقامت أمور الناس ، وما حكم بحق ولا دفع باطل .

١١٠ — ولقد كان أبو حنيفة رضى الله عنه من أول الفقهاء قبولاً لأحاديث الأحاد يحتاج بها ، ويعدل آراءه على مقتضاها ، إن وجد حديثاً يخالفها ، وقد رويناه لك كيف رجع عن رأيه في أمان العبد ، لما بلغه فتوى عمر رضى الله عنه ، فإذا كان ذلك شأنه مع فتوى صحابي رويت له عن طريق آحاد ، فكيف يكون الشأن في حديث للنبي ﷺ يروى عن ذلك الطريق ، ولسنا نريد أن نضرب الأمثال على أخذه بأحاديث الأحاد وقبولها ، فبين يدي القارىء كتاب الآثار لأبي يوسف وكتاب الآثار لمحمد رضى الله عنهما ، وإن نظرة عاجلة لهذين الكتابين ترى القارىء كيف كان أبو حنيفة يقبل أحاديث الأحاد ، ويرويها ويبنى فقهه عليها ، يأخذ بنصها ، ويستخرج علل الأحكام من بين ثناياها ، ثم يقيس عليها ما طاب القياس وما استقام أمر الناس عليه ، وإنا نحيل القارىء الكريم عليهما ، وهما كتابان صادقاً النسبة ، لا شك فيهما .

ولقد كان أبو حنيفة يقرر ذلك بين تلاميذه ، ويأخذونه عنه ، وقد رأينا الإمام محمداً في الأصل ييسط الأدلة من الآثار الصحاح في إثبات الاحتجاج بخبر الواحد وهو كما يعلم كل ملم بأصول المذهب الحنفي ينقل المذهب ، ويصور التفكير فيه أدق تصوير ، ولقد ذكر طائفة من أخبار الرسول ، وأخبار الصحابة ، تثبت كيف كان الصحابة يأخذون بأخبار الأحاد ويقرهم النبي ﷺ ، ولا يستنكر أحد

الآخذ بأخبار الآحاد من بعد وفاته ، وإن كان بعضهم يحتاط أحياناً فيستوثق من خبر المخبر بآخر يزكيه ، أو يمين يستوثق بها ، ولعل ذلك كان ليطمئن قلبه ، وقد ذكر ذلك كله في باب الاستحسان من الأصل .

وانقبس لك قبسة صغيرة منه ، تبين لك كيف كان الفقه العراقي يعتمد على أحاديث الآحاد :

لقد روى محمد رضى الله عنه خبر المغيرة بن شعبة في توريث الجدة ، إذ أنه شهد بين يدي أبي بكر رضى الله عنه أن النبي ﷺ أعطى الجدة السدس ، فقال أنت معك بشاهد آخر ، فجاء محمد بن سلمة ، فشهد على مثل شهادته ، فأعطاهما أبو بكر رضى الله عنه السدس ، وهذا أمر من أمور الدين قبل فيه خبر الآحاد ، وإن كان قد طلب تأكيد كيدته بشاهد آخر .

ويروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، شهد عنده أبو موسى الأشعري رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع فقال أنت معك بشاهد آخر ، فشهد أبو سعيد الخدري رضى الله عنه بمثل شهادته . ويقول محمد رضى الله عنه في التعليق على هذين الخبرين بالنسبة لطلب أبي بكر شاهداً ، وطلب عمر شاهداً ، إنما فعلاه للاحتياط ، والواحد يجزى .

ولقد استدل رضى الله عنه على قبول خبر الواحد في أمور الدين أيضاً بحديث عمر رضى الله عنه في ميراث المرأة من دية زوجها ، فقد كان لا يورثها منها ، حتى شهد عنده الضحاک بن سفيان السکلابی رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن ورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها أشيم ، فأخذ بقوله .

ولقد روى محمد أيضاً أن رسول الله ﷺ بعث دحية الكلبي إلى قيصر بكتابه يدعو إلى الإسلام ، فكان حجة عليه ، ويروى قول علي رضى الله عنه : « كنت إذا لم أسمع من رسول الله ﷺ حديثاً ، فحدثني به غيره استحلّفه على ذلك » ، وحدثني أبو بكر رضى الله عنه ، وصدق أبو بكر ، يروى قول علي هذا ، ثم يبين مسألة اليمين فيقرر أنه مذهب تفرد به علي رضى الله عنه ، فإنه

كان يحلف الشاهد ، ويحلف المدعى مع البينة ، ويحلف الراوى ، فكأنه كان يقول إن خبره يصير مزكى بيمينته ، كالشهادات في باب اللعان ، من كل واحد من الزوجين ومن لم يعصم من الكذب لا يكون خبره حجة ما لم يصر مزكى بيمينته إلا أبا بكر رضى الله عنه ، فإن تسمية رسول الله ﷺ إياه بالصديق كافية في جعل خبره مزكى .

١١١ — هذا جزء قليل مما ساقه الإمام محمد رضى الله عنه في إثبات أن أخبار الواحد تقبل في أمور الدين ، فيثبت بها الحلال ، ويثبت التحريم ، والتحليل ، وأن ذلك أمر مقرر في مذهب أبي حنيفة أملاه على تلاميذه ، ووافقوه عليه ، وأخذوا به فأخبار الأحاد من الناس مقبولة في شئون الدين من التحليل والتحريم ، وقد ساق الإمام محمد ما ساق من الأخبار التي روينها لك بعضاً قليلاً منها ، لتأييد هذه القضية وإثباتها ، وإذا كانت أخبار الأحاد مقبولة في شئون الدين عند أبي حنيفة ، فليس من المعقول ألا يقبل أحاديث الأحاد في الاستنباط ، وقد تروى بعدة طرق .

١١٢ — وبذلك يتبين من فروع الفقه المروى عن أبي حنيفة وأصوله أنه كان يأخذ بأحاديث الأحاد ، ويتخذ منها سناداً لأقبيسته وأصولها .

ولقد كان أبو حنيفة وأصحابه ، والحنفية من بعدهم ، يشترطون في الراوى ما اشترطه سائر الفقهاء وجميع المحدثين ، وهو العدالة والضبط ، ولكن الحنفية شددوا في تفسير معنى الضبط بأكثر مما شدد غيرهم ، فإنك ترى تفسيره في أصول نحر الإسلام البزدوى تفسيراً دقيقاً ، إذ يقول :

« وأما الضبط فإن تفسيره هو سماع الكلام ، كما يحق سماعه ، ثم فهمه بمعناه الذى أريد به ، ثم حفظه ببذل المجهود له ، ثم الثبات عليه بمحافظته حدوده ، ومراقبته بمذاكراته على إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه . . . وهو نوعان : ضبط المأتن بصيغته ومعناه لغة ، والثانى أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهياً وشرعياً ، وهذا أكملها ، والمطلق من الضبط يتناول الكامل ، ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الأول من الضبط ؛ ولهذا قصرت رواية

من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح ، اه المراد منه (١) .
وترى من هذا أنهم يفسرون الضبط تفسيراً دقيقاً ، ويجعلون معناه الكامل
شاملاً لفقه الراوى ، ولكنهم لا يعتبرون فقه الراوى شرطاً لقبول روايته ، بل
أساساً في الترجيح ، فإذا تعارضت روايتان : إحداهما من راو فقيه ، والأخرى من
راو غير فقيه ، يؤثرون رواية الفقيه ، لأنه أضبط ، وأشد تحريماً ، وأكثر فهماً للدين .
وقد وجدنا الترجيح بفقه الراوى يحى على لسان أبى حنيفة في مجادلته مع
الأوزاعى ، ولنتقل لك المناظرة كما رويت ، وهامى ذى :

« روى سفيان بن عيينة ، قال : اجتمع أبو حنيفة والأوزاعى في دار الخياطين
بمكة ، فقال الأوزاعى لأبى حنيفة : ما لكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع ، وعند
الرفع منه ؟ فقال أبو حنيفة : لأجل أنه لم يصح عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع
يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع ، وعند الرفع . قال : كيف ؟ اوقد حدثني الزهرى
عن سالم ، عن أبيه ، عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة
وعند الركوع ، وعند الرفع . فقال أبو حنيفة : حدثنا حماد ، عن إبراهيم عن علقمة
والأسود ، عن ابن مسعود أن رسول الله صلى ﷺ كان لا يرفع يديه ، إلا عند
افتتاح الصلاة ، ولا يعود إلى شيء من ذلك . فقال الأوزاعى أحدثك عن الزهرى
عن سالم ، عن أبيه ، وتقول حدثنا حماد عن إبراهيم ، فقال أبو حنيفة : كان حماد أفتقه
من الزهرى ، وكان إبراهيم أفتقه من سالم ، وعلقمة ليس بدون ابن عمر ، وإن كان
لابن عمر صحبة ، فالأسود له فضل كثير »

ولقد رويت العبارة الأخيرة برواية أخرى وهى : « إبراهيم أفتقه من سالم ، ولولا
فضل الصحبة لقلت إن علقمة أفتقه من عبد الله بن عمر ، وعبد الله هو عبد الله (٢) ،
وعبد الله هو ابن مسعود ، أى أن مكانته هى التى لا يساميه أحد من المذكورين فيها

(١) أصول نثر الإسلام الجزء الثانى ص ٧١٧

(٢) حجة الله البالغة للدهلوى الجزء الأول ص ٢٢١

وهذه المناظرة تدل على أن أبا حنيفة كان يلاحظ فقه الراوى عند الترجيح ، فهو يقدم رواية الألفقه على من دونه فقها ، ولذلك تقصر رواية غير الفقيه عن أن تعارض رواية الفقيه ، إذ الأول أشد وعياً ، وأقوى ضبطاً ، وأكمل إدراكاً ، وأولى بالاتباع .

وإن هذه المناظرة لنومى بإشارتها من جهة ثانية إلى تعصب كل فقيه للمحدثين الذين تلقى عليهم ، وروى عنهم ، وهو منشأ التعصب الأقليمي ، أو بعبارة أدق منشأ انحياز كل إقليم بطائفة من الأحاديث أخذت عن رواة الذين تلقوا عن بعض الصحابة الذين نزحوا إلى هذا الإقليم .

ولقد علل شمس الأئمة السرخسى قلة الرواية عند أبي حنيفة بتشديده في أمر الضبط ، وتأسيسه بالسلف الصالح الذين كانوا يقلون من الرواية ، ولذلك قال : « قلت الرواية عند أبي حنيفة رحمه الله ، حتى قال بعض الطاعنين إنه لا يعرف الحديث وليس الأمر كما ظنوا ، بل كان أعلم عصره بالحديث ، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته ، ^(١) .

١١٣ — أبو حنيفة إذن يقبل خبر الأحاد ، ولا يتردد في قبوله ، ولكنه يشدد كان يستنبط فقهاء مذهبه في أمر ضبط الراوى ، ويرجح الروايات عند التعارض بفقه الرواة ، فيرجح حديث الفقهاء من الرواة على حديث غيرهم ، وحديث الألفقه على حديث من دونه .

ولكن القضية التي اختلف فيها العلماء ، هي موقف أى حنيفة إذا تعارض خبر الأحاد مع القياس ، أيرد خبر الأحاد ، لمخالفته القياس ، وتعتبر هذه المخالفة علة في الحديث ؟ أم يقبل الحديث ، ويهمل القياس ، لأنه لا قياس بجواز النص ؟ أم يقبل الحديث من الراوى الفقيه ، ويرده من غيره ، أم يقبل بشرط ألا يفسد باب الرأى ؟

هذا معترك من الآراء ، وقد اختلف العلماء أولاً بشأن خبر الأحاد المتعارض

(١) كنف الأسرار الجزء الثانى ص ٧١٨

مع القياس ، أو مع أصل عام من الأصول المعروفة في الفقه الإسلامي ، واختلاف العلماء ثانياً في حقيقة موقف أبي حنيفة ، وأى رأى منها يعد رأيه ، ولذا ذكر الاختلاف الأول ببعض البيان ، ثم نعرض على الاختلاف الثاني ، ثم نتجه مستعينين بالرواية إلى تعرف رأى أبي حنيفة .

١١٤ — لقد اختلف العلماء — كما رأيت — فقال بعضهم ، وهم فقهاء الأثر : إن خبر الأحاد . تقدم على القياس ، لأن الرأى لا يكون إلا حيث لا نص ، وقد وجد النص ، فلا مجال للرأى ، ولأن الرأى لا يكون إلا في حال الضرورة ، والضرورة تدفع بوجود أثر منسوب لرسول الله ﷺ ، ولأن القياس في الجملة ظنى ، وحديث الأحاد ظنى في ثبوته . وإذا تعارض ظنى منسوب إلى الرسول بظنى منسوب إلى الفقيه . فالمنطق يوجب ترجيح المنسوب إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه . ولأن كبار الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، وكبار التابعين من بعدهم ، كانوا يرجعون عن آرائهم ، إذا نقل إليهم حديث يخالفها ، فممن رضى الله عنه ترك رأيه في عدم توريت المرأة من دية زوجها بالحديث الذى رواه الضحاك الكلبي ، وترك ابن عمر رأيه في المزارعة بالحديث الذى رواه رافع بن خديج ، وناقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب ، عندما روى له قوله ﷺ : « إن الخراج بالضمان » ، ونظائره أكثر من أن تحصى .

هذا مسلك عامة فقهاء الأثر ، لا يجعلون للرأى مجالاً عند وجود حديث ؛ ولو كان من أخبار الأحاد ، ولا يشترطون فقه الراوى ، ولا موافقة القياس ، ولو كان ضعيفاً ، ولقد سلك ذلك المسلك الشافعى من بعد ، وبينه في الرسالة بياناً كاملاً ، ولذا أخذ بأحاديث كثيرة رد بعضها مالك لمخالفته بعض الأصول العامة ، أو القواعد المعروفة ، من تتبع مجموع آيات القرآن والأحاديث المشهورة ، وقال ذلك القول من فقهاء الحنفية الشيخ أبو الحسن السرخسى .

١١٥ — وقال عيسى بن إبان ، وهو من الحنفية أيضاً : إن كان راوى خبر

الاحاد عادلا فقيهاً ، وجب تقديم خبره على القياس ؛ وإلا كان موضع الاجتهاد واحتج لذلك بأنه قد اشتهر بين الصحابة الأخذ بالقياس ، ورد خبر الواحد إذا لم يكن فقيهاً ، فإن ابن عباس لما سمع أبا هريرة رضى الله عنهم يروى الوضوء مما مسته النار ، قال : لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه ، ولما سمعته يروى : من حمل جنازة فليتوضأ ، قال : أتلزمنا الوضوء من حمل عیدان يابسة ، ورد على بن أبي طالب رضى الله عنه حديث بروع بالقياس ، وهو حديث من أخذت مهر المثل وهي لم يسم لها مهر ، ومات عنها زوجها ، وهكذا تنضاف الأخبار عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم في رد الخبر بالقياس .

وقد احتجوا لذلك أيضاً بأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ، وفي اتصال خبر الواحد إلى النبي ﷺ شبهة ، فكان الثابت بالقياس الذى هو ثابت بالإجماع أقوى من الثابت بخبر الواحد ، وبأن القياس أثبت من خبر الواحد ، لجواز السهو والكذب على الراوى ، ولا يوجد ذلك فى القياس ، وبأن القياس لا يحتمل تخصيصاً ، فكان غير المحتمل أولى من المحتمل .

وهكذا يسترسلون فى استدلالات من شأنها أن تقدح فى خبر الواحد جملة ، إن استقامت مقدماتها ، ولا تخص خبر الراوى غير الفقيه ، ولكن فى كل هذه المقدمات نظر ، إذ أساسها فى الجملة أن القياس قطعى ، لا احتمال فيه ، ولا شبهة فيه ، والواقع أن القياس فى الجملة يدخله الاحتمال من كل ناحية ، فإن أساسه هو استخراج الوصف الذى يكون مناط الحكم وتعيينه من بين أوصاف الشيء المنصوص عليه ، وهو أمر ظنى ، إذ يحتمل أن يكون ذلك الوصف هو المؤثر فى الحكم ، ويحتمل ألا يكون ، بل التأثير غيره ، فكان الاحتمال فيه لا يقل عن الاحتمال فى خبر الواحد ، بل إن الاحتمال فيه أقوى ، إذ يدخل فى أصل الثبوت ، بينما الاحتمال الداخلى فى خبر الآحاد ، ليس فى الأصل ، إذ الشبهة لعارض الغلط والنسيان ، والأصل عددهما من الشخص الضابط .

وقبل أن نترك بيان ذلك الرأي الذى يقدم القياس أحياناً على خبر الآحاد يجب أن نقرر أنه لا يقول إن القياس لا يتقدم على كل أخبار الآحاد التى يكون الصحابي الذى رواها غير فقيه ، بل يقول إنه إذا كان الراوى غير فقيه لا يرد خبره المخالف للقياس جملة ، بل يجتهد المجتهد ، فإن وجد ذلك الخبر له وجه من التخريج ، أى لا ينسد فيه باب رأى مطلقاً قبل ، بأن كان يخالف قياساً ، ولكنه يوافق من بعض الوجوه قياساً آخر لا يترك ، بل يعمل به ، وهذا معنى قولهم لا يترك خبر الواحد العدل الضابط غير الفقيه إلا للضرورة ، بأن ينسد فيه باب رأى من كل الوجوه . وهذا كله إذا كان الراوى عدلاً ، أما إذا كان الراوى مجروحاً لم تعرف عدالته فإن خبره المخالف للقياس يرد عند أصحاب هذا رأى ، ويؤخذ بالقياس ، ولا يجتهد المجتهد فى تخرجه باستنباط ضرب من ضروب رأى يوافقه (١) .

ولقد دافع نثر الإسلام عن رأى عيسى بن إبان هذا ، حتى لقد زعم أن هذا رأى أبى حنيفة وأصحابه ، ولنا فى ذلك نظر منبئنه فى آخر الكلام فى هذا الموضوع .
١١٦ — ولقد فصل أبو الحسين البصرى الكلام فى معارضة خبر الآحاد للقياس تفصيلاً حسناً ، فقسم القياس إلى أربعة أقسام :

(القسم الأول) قياس مبنى على نص قطعى ، بأن كان الحكم المنصوص عليه قد نص عليه فى مصدر قطعى الثبوت ، وكانت العلة منصوصاً عليها ، أو كالمندصوص عليها ، وفى هذه الحال لا يعارض خبر الآحاد القياس ، لأن ما ثبت بالقياس فى حكم الثابت بنص قطعى ، إذ الأصل منصوص عليه ، والعلة منصوص عليها ، وخبر الآحاد ظنى فلا يثبت أمام النص القطعى ، بل يرد خبر الآحاد ، وترفض نسبته إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه .

(القسم الثانى) أن يكون القياس معتمداً على أصل ظنى ، والعلة ثبتت بالاستنباط لا بالنص ، وفى هذه الحال يقدم خبر الآحاد ، لأنه يدل على الحكم بصريحه ، والقياس

(١) راجع هذه الأدلة وتوجيهات الأقوال فى كشف الأسرار ، الجزء الثانى ص ٦٩٨ ، وما يليها .

يدل على الحكم بوسائط ، ولأن القياس دخله الظنون من كل ناحية . فالظن دخل استنباط العلة ، ودخل في الأصل الذي بنى عليه ، إذ هو ظني ، كخبر الأحاد في ثبوته . فلا يرجع عليه ، إذ أن ما دخله ظن واحد أقرب إلى الادلثنان مما أحاطت به الظنون في كل طرق الإثبات به .

وقد ادعى أبو الحسين البصري إجماع العلماء على رد خبر الأحاد في القسم الأول . ورد القياس في القسم الثاني .

(القسم الثالث) أن يكون أصل القياس ثابتاً بنص ظني ؛ والعلة قد نص عليها بنص ظني ، وفي هذه الحالة تتحقق المعارضة بين خبر الأحاد ، والقياس . ويدعى البصري أيضاً إجماع العلماء على تقديم خبر الأحاد ، على القياس لأنه دليل دال على الحكم بصريحه .

(القسم الرابع) أن تكون العلة مستنبطة ، والأصل الذي بنى عليه القياس أصل قطعي ، من نص قرآني أو حديث متواتر ، وهذه الصورة موضع خلاف بين العلماء^(١) . هذه هي الأقسام التي ذكرها أبو الحسين البصري لمعارضة القياس لأخبار الأحاد . وقد ادعى اتفاق العلماء في الأقسام الثلاثة الأولى ، وحصر الخلاف في الصورة الأخيرة ، ولكن العلماء يذكرون الخلاف بين الفقهاء مطلقاً من غير قيد .

١١٧ — والحق أننا إذا استثنينا الشافعي وأحمد ، وفقهاء الظاهر الذين جاءوا من بعده ، نجد الفقهاء جميعاً من لدن عصر الصحابة إلى آخر عصر الاجتهاد قد تركوا أخبار أحاد ، وردوا نسبتها إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، لمخالفتها لأصول ثابتة لديهم قد أخذوها بالاستنباط من القرآن ، أو المشهور من الآثار .

فعائشة رضي الله عنها قد ردت خبر : « إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه » ،

(١) راجع هذه الأقسام الأربعة في كشف الأسرار الجزء الثاني ص ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، هذا ويجب التنبيه إلى أن الأمدى وابن الحاجب قالا : إن المختار أنه إذا كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ثبوتاً أو دلالة ، وقطع في الفرع قدم القياس . وإن تساوى في الظنية توقف المجتهد ، أو طبق قواعد المعارضة بين نصين ، وإن كانت العلة مستنبطة قدم الخبر . (راجع التحرير ص ٣٠٠ من الجزء الثاني) .

بالأصل العام الثابت من القرآن الكريم ، وهو قوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، وردت حديث رؤية النبي ﷺ لربه بما فهمته من قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » ، وردت هي وابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء بالأصل العام الثابت من تتبع مجموع الأحكام الإسلامية ، وهو رفع الحرج . وهكذا تضافرت الأخبار بمثل ذلك .

ولقد كان مالك شيخ فقهاء المدينة في عصر المجتهدين ، يرد بعض أخبار الأحاد لمخالفتها الأصول العامة القطعية ، فقد رد خبر : « من مات وعليه صيام صام عنه وليه » ، ورد حديث إكفاء القدر التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم تعويلاً على أصل رفع الحرج . . فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه . . قال ابن العربي : ونهى عن صيام ست من شوال مع ورود الحديث فيه تعويلاً على أصل سد الذرائع . . . ورد حديث ولوغ الكلب الذي يوجب غسل الإناء سبعاً ، إحداهن بالتراب الطاهر — إذا ولغ الكلب فيه — وقال فيه : « جاء حديث ، ولا أدري ما حقيقته » ، وقال ابن العربي في ذلك : « إنه عارض أصابين ، أحدهما قوله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عايكم » ، وثانيهما أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في الكلب . ورد مالك أيضاً كأهل العراق حديث المصراة ، وهو : « لا تصروا الإبل والغنم ، ومن ابتاعها ، فهو بخير النظرين ، بعد أن يحلبها ، إن شاء أمسك ، وإن شاء ردها وصاعاً من تمر » ، لأنه قد خالف أصل الخراج بالضمان ، ولأن متلف الشيء إنما يقدم مثله ، أو قيمته . وأما غرم جنس آخر من الطعام ، أو العروض ، فلا ، وقد قال فيه مالك : « إنه ليس بالموطأ ولا الثابت » .

وترى من هذا أن إمام أهل الحجاز كان يرد أحياناً أخبار الأحاد إذا وجدها قاعدة قطعية .

١١٨ — هذه آراء العلماء واختلافاتهم بالنسبة لأخبار الأحاد إذا عارضها القياس والآن نريد أن نعرف رأى أبي حنيفة في وسط ذلك المزدحم من الآراء .

لقد اختلف العلماء في حقيقة رأى أبي حنيفة في هذه المسألة ، فيقول ابن عبد البر :

كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد والعدول ، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن ، فما شذ من ذلك رده ، وسماه شاذاً .

وهذا الكلام يستفاد منه أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يرد الأحاديث إذا خالفت معاني القرآن ، سواء أكانت مأخوذة بالنص أم مستنبطة باستخراج عال الأحكام ، وأنه يسمى الحديث شاذاً إذا لم يوافق تلك المعاني ، والأحاديث المجتمعة عليها .

١١٩ — والذي ذكره نحر الإسلام على أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه أن خبر الأحاد إن كان رواية من الصحابة المعروفين كالخلفاء الأربعة ، وعبد الله ابن مسعود ، وعبد الله بن عمر ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، وأبي موسى الأشعري ، وعائشة رضى الله عنهم ، وغيرهم مما اشتهر بالفقه والنظر ، قدم على القياس ، وإن كان الراوى من الصحابة الذين لم يعرفوا بالفقه ، وإن عرفوا بالعدالة والحفظ مثل أبي هريرة ، وأنس بن مالك رضى الله عنهما ، فإن وافق القياس عمل به ، وإن خالف القياس لم يترك إلا بالضرورة ، وانسد باب الرأى وقد وجه ذلك القول نحر الإسلام بقوله : « ووجه ذلك أن ضبط حديث النبي ﷺ عظيم الخطر ، وقد كان النقل بالمعنى مستفيضاً فيهم ، فإذا قصر فقه الراوى عن درك معاني حديث النبي ﷺ وإحاطتها لم يؤمن من أن يذهب عليه منه شيء ، فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس ، فيحتاج في العلة . وإنما نعى بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث ، فأما الازدراء بهم فعاذ الله من ذلك ، فإن محمداً يحكى عن أبي حنيفة رضى الله عنه في غير موضع أنه احتج بمذهب أنس ابن مالك رضى الله عنه وقلده ، فما ظنك في أبي هريرة ، حتى إن المذهب عند أصحابنا ، رحمهم الله في ذلك أنه لا يرد حديث أمثالهم ، إلا إذا انسد باب الرأى ، فإذا انسد باب الرأى صار الحديث ناسخاً للكتاب والحديث المشهور ، ومعارضاً

للإجماع ، ومثل ذلك حديث أبي هريرة في المصراة ، (١)

١٢٠ — هذا ما ذكره نحر الإسلام على أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه . ولكن يذكر في التقرير والتحجير على التحرير غير ذلك ، فهو يذكر أن مذهب أبي حنيفة كذهب الشافعي وفقهاء الأثر أن خبر الأحاد يقدم على القياس مطلقاً ، سواء أكان الراوى فقيهاً أم كان غير فقيه ، وسواء انسد باب الرأي ، أم لم ينسد باب الرأي وهذا نص ما جاء فيه وفي التحرير : « إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما يمكن قدم الخبر مطلقاً عند الأكثرين ، منهم أبو حنيفة والشافعي وأحمد ، (٢) .

١٢١ — وترى من هذا أن العلماء اختلفوا في استخراج رأى أبي حنيفة رضى الله عنه من الفروع الفقهية التي أثرت عند تعارض القياس مع خبر الأحاد ، فابن عبد البر يرمى كلامه إلى أنه يقدم القياس ، ونحر الإسلام يفصل التفصيل الذي ذكرنا وغيرهما يبرر أنه يقدم خبر الأحاد في كل الأحوال ، ولو كان الجمع بين الخبر والقياس غير ممكن ، وكان الراوى من الصحابة غير فقيه .

والحق في هذا الأمر أنه رويت عن أبي حنيفة فروع كثيرة أخذ فيها بالحديث وترك القياس ، ورويت أخرى أخذ فيها بالقياس ، وخولف خبر الأحاد . ومن القسم الأول ، وهو الذي أخذ فيه بخبر الأحاد ، وترك القياس ، تقديم خبر القهقهة على القياس ، فإنه يروى أن أحمى تردى في بئر ، والنبي ﷺ يصلى

(١) ذكر صاحب كشف الأسرار وجه كون الحديث إذا انسد باب الرأي يكون ناسخاً للإجماع والحديث المصهور والكتاب ، فقال : « إذا تحققت الضرورة بالسد باب الرأي من كل وجه وجب ترك الخبر ، لأنه لو عمل به وترك القياس صار الحديث ناسخاً للكتاب ، وهو قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » فإنه يقتضى وجوب العمل بالقياس ، والحديث ، وهو حديث معاذ ، وصار معارضاً للإجماع ، فإن الأمة أجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل أقوى منه ، وثبات القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة ، فلا يعاب بخلافهم » . كشف الأسرار ج ٢ ص ٧٠٠

(٢) راجع التقرير والتحجير شرح تحرير السكال الجزء الثاني ص ٣١٨ ، وهو مذهب أبي الحسن السرخسي وإليه يميل كثيرون ، ويعدونه موافقاً للمنقول عن أبي حنيفة رضى الله عنهم أجمعين .

بأصحابه ، فضحك بعضهم ، فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة ، فإن نقض الفهقة للوضوء إذا حدثت في وقت الصلاة ، مخالف للقياس ، إذ هي لا تنقض الوضوء خارج الصلاة ولأنها ليست حدثاً يخرج من السبيلين ، ولكن مع ذلك رجح أبو حنيفة وأصحابه ذلك الخبر ، وهو خبر آحاد ، على القياس ، وقرروا أن الفهقة داخل الصلاة تنقض الوضوء ، وإن كانت لا تنقضه في غيرها ، تقديم للخبر على القياس (١) .

ومن ذلك الأخذ بحديث أبي هريرة في عدم إبطار من أكل أو شرب ناسياً وتقديمه على القياس ، ولقد صرح أبو حنيفة رضي الله عنه بأنه يقدمه على القياس ويقول في ذلك : « لولا الرواية لقلت بالقياس » .

وشواهد ذلك القسم كثير لا سبيل إلى تعدادها ، وإنه من القواعد المقررة في الفقه الحنفي ترك القياس للأثر ، وسمى ذلك استحساناً .

ومن القسم الثاني ترك العمل بخبر : « لا تصبروا الأبل والغنم ، الذي مر ذكره فقد رد ذلك الخبر لمخالفته القياس (٢) » وأخذ بالقياس ، ولم يعتبروا النصيرية عيباً ولا غروراً في العقد ، إذ المشتري مغتر لا مغرور . ومنه حديث العرايا ، وهو ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلاً ، والعرايا جمع عرية ، وهي النخلة ، وهي في الأصل هبة ما على النخلة من تمر ، ثم أطلقت على التمر نفسه ، وهي هنا التمر ، وقد رد أبو حنيفة وأصحابه

(١) قد أجاب عن ذلك الذين قالوا إن مذهب أبي حنيفة تقديم القياس إذا السد باب الرأي بأن هذا الحديث مشهور لا حديث آحاد ، وفي ذلك نظر .

(٢) ذكر نفي الإسلام مخالفة هذا الخبر للأصول ، وذكر في ذلك وجوهاً منها : « أولاً أنه أوجب رد صاع من تمر بإزاء اللبن ، واللبن يحلب بعد الفراء والقبض ، وهو في ضمان المشتري ، لأنه فرع ملكه فلا يضمنه بالتعدي ، لأنه لم يتعد ، ولا يضمنه بالعقد لأن ضمان العقد ينتهي بالقبض ، ألا ترى أنه لا يضمن اللبن الذي يحدث ، فكذا اللبن الذي كان حادثاً ثم جاء بعد العقد ، وثانياً أنه لم يكن مالا فهو كالحمل ، فلا يضمن ، وثالثاً أنه لو كان مالا لكان تابياً كالصوف فلا يضمن ، ورابعاً أن الضمان لو كان بسبب العقد لوجب إسقاط ما يقابله من الثمن ، ولو كان بالتعدي لوجب مثله أو قيمته ، وفي كلتا الحالتين لا يضمن بصاع من تمر » .

ذلك الخبر، لأنه مخالف للقياس، إذ هو من الأموال الربوية فلا يجوز إلا مثلاً بمثل، ويحرم فيه ربا الفضل، وفي بيعه بالخرص مظنة الربا، وشبهة الربا تعمل كالربا، فتوجب التحريم.

ومن ذلك القسم أيضاً حديث القرعة، وهو ما روى من أن النبي ﷺ أقرع بين عماليك ستة أعتقهم سيدهم عند موته، ولا مال له سواهم، فخرجت القرعة لإثنين فأجاز عتقهما، وأبقى الأربعة أرقاء، وقد رد أبو حنيفة ذلك الخبر، لأنه مخالف للقياس؛ إذ العتق حل في هؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق إذا وقع لا يرفع فالحرية والنسب وغيرهما من الحقائق الشرعية التي إذا ثبتت لا ترفع، فيثبت العتق في الجميع، ولكن يستسعون في قيمة أربعة منهم أي في ثلثي قيمتهم، وهكذا يرد أبو حنيفة أخبار آحاد لمخالفتها للقياس.

ولكن يجب أن يلاحظ أن المثال الثاني قد رد فيه خبر الواحد، مع أنه قد رواه زيد بن ثابت رضي الله عنه، وهو من أعلم الصحابة بالفقه، وله مقام في علم الفرائض فلا يمكن أن يكون رد خبر رواه سببه مخالفته للقياس، وأنه غير فقيه، فإن ذلك التعليل لا يستقيم بالنسبة له رضي الله عنه، إذ هو فقيه أي فقيه.

١٢٢ — هذه أمثلة سقناها، ونراه في بعضها رجح خبر الآحاد وترك به القياس ونراه في الأخرى رد خبر الآحاد، وأخذ بالقياس، أو بمقتضى القواعد العامة، وإن هذه أمثلة لم نرد بها إحصاء.

وإن بين أيدينا رأيين في التخييع: أحدهما رأي عيسى بن أبان الذي يرد أن سبب رد خبر الآحاد هو انسداد باب الرأي، وكون الراوى غير فقيه، وثانيهما رأي الكرخي وهو أن أبا حنيفة كان يرجح خبر الآحاد إذا كان الراوى عدلاً ثقة دائماً، وأنه إن رد بعض أخبار الآحاد فليسبب غير القياس، ولنزن الرأيين على ضوء هذه الشواهد التي سقناها، وعلى ضوء ما وصل إلينا من كلام أبي حنيفة، وما رواه عنه الثقات من أصحابه، ولا شك أن هذه الشواهد، وما روى عن أبي حنيفة من أقوال لا يتفق مع تخريج عيسى بن أبان، ونحو الإسلام، ومن سلك مسلكهما، وذلك لأسباب ثلاثة:

أحدهما — أن حديث القهقهة رواه معبد الجهني ، وهو راو لم يعرف بالفقه وأن إدعاء شهرته لم يقيم عليه الدليل .

ثانيها — أن حديث العرايا رواه زيد بن ثابت رضي الله عنه ، فلو كان السبب في الرد مخالفة القياس ، وكون الراوى غير فقيه ، لوجب أن يقبل على زعمهم ، لأنهم يقولون : إن راوى الحديث ، إن كان فقيهاً يقبل حديثه خالف القياس أم وافقه . انسد باب الرأى أم لم ينسد .

ثالثها — أن أبا حنيفة رضي الله عنه في حديث عدم إفتار الصائم بالأكـل أو الشرب ناسياً صرح بأنه يرفض القياس ، وبأنه يقدمه عليه ، وراويه هو أبو هريرة الذى قال عنه نـفر الإسلام وعيسى بن إبان إنه لم يكن من فقهاء الصحابة ، وفوق ما تقدم أن المنقول عن أبي حنيفة وأصحابه أن القياس حيث لا نص ، وأنهم لا يتجهون إليه إلا مضطرين .

من أجل ذلك لا نرى أن تخريج نـفر الإسلام وابن إبان هو التخريج الذى يكشف عن رأى أبي حنيفة رضي الله عنه .

ونقبل في الجملة قول الذين يقولون إن رأى أبي حنيفة وأصحابه كان تقديم السنة ولو خبر آحاد على القياس المستنبط . ولقد مال إلى تخريج أبي الحسن السرخسى هذا أكثر العلماء ، وجاء في كشف الأسرار عن أبي الحسن ما نصه : « لم ينقل هذا القول (قول عيسى بن إبان) عن أصحابنا ، بل المنقول عنهم ، أن خبر الواحد مقدم على القياس ، ولم ينقل التفصيل . ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة رضي الله عنه في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً ، وإن كان مخالفاً للقياس ، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله : « لولا الرواية لقلت بالقياس . » ونقل عن أبي يوسف في بعض أماليه أنه أخذ بحديث المصراة ، وأثبت الخيار للمشتري ، وقد ثبت عن أبي حنيفة أنه قال : « ما جاء عن الله ، وعن رسوله ، فعلى الرأس والعين ، ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوى ، فثبت أن هذا القول مستحدث . »

وأجاب عن حديث المصراة والعريّة وأشباههما فقال : إنما ترك أصحابنا العمل بها

لمخالفتها الكتاب أو السنة المشهورة ، لا لفوات فقه الراوى ، وأن حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة ، كما بينا (١) . وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة لا لفوات فقه الراوى ، وهى قوله ﷺ : « التمر بالتمر . مثل بمثل . كيل بكيل ، على أنا لا نسلم أن أبا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيهاً ، بل كان فقيهاً ، ولم يعد شيئا من أسباب الاجتهاد ، وقد كان يفقى فى زمان الصحابة ، وما كان يفقى فى ذلك الزمان إلا فقيهه مجتهد ، وكان من عالية أصحاب رسول الله ﷺ ، رضى الله عنهم ، وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ ، فاستجاب الله تعالى دعاه حتى انتشر فى العالم ذكره وحديثه (٢) .

١٢٣ — اتهمنا من ذلك التحليل إلى أن أبا حنيفة ما كان يقدم القياس المستنبط عند تعارض الأوصاف ، وتصادم الأمارات على الحديث ، وإن ما قاله المخرجون فى مذهبه من بعده ، أو على التحقيق بعضهم من أنه كان يقدم القياس على خبر الأحاد إذا لم يكن راويه من الصحابة فقيهاً لا تصح نسبته إليه ، لعدم استقامة المقدمات التى تؤدى إليه ، ومخالفتها للبأثور من أقواله ، ولتضاربها مع الفروع المأثورة عنه . ولكن نجد فى الفروع التى أثرت عنه رضى الله عنه ما يخالف أخبار الأحاد فهل خالفها على علم بها ؟ وإذا كان عالماً بهذه الأخبار ، فلماذا آثر تركها ، والسير وراء غيرها ؟

والجواب عن ذلك أن نفرض فيه الفرضين أنه يحلمها ، أو يعلمها وردها ، فلو أخذنا بالفرض الذى لا تعقد فيه ، لقلنا إنه كان يحلمها ، فاجتهد فيما اجتهد غير عالم بها ، ولو أنه كان عالماً بها فى وقت اجتهاده واستنباطه ، لجعل لها مكان الاعتبار ولا فقى فى الفروع بمقتضاها ، وذلك فرض سهل ، ولكنه يجعل جزءاً كبيراً من الاجتهاد الحنفى كان على غير أساس صحيح ، ولذلك لا نستطيع أن نفرضه فى كل

(١) الكتاب الذى خالفه حديث المصراة ، هو قوله تعالى : « فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » ، والسنة التى تفيد أن الضمان بالقيمة أو المثل ، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : « من أعتق شقصاً له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً » .

(٢) كشف الأسرار الجزء الثانى ص ١٠٣

ما خالف فيه أخبار الآحاد ، بل لا بد من أن نفرض أنه خالف أخبار الآحاد على علم ببعضها ، وكانت له وجهة في ردها ، وليست الوجهة عدم فقه الصحابي الذي رواها ولا انسداد باب الرأي فيها إلى آخر ما ذكره بعض العلماء .

١٢٤ — وإنه لا بد أن تلقى نظراً في الاجتهاد العراقي في شتى ضروبه ، لكي نرى الأسباب التي من أجلها كان أبو حنيفة يرد بعض المروى الذي كان ينسب إلى الرسول ﷺ ، لقد قام فقه الكوفة التي كانت معدن العلم في نظر أبي حنيفة على المأثور من فتاوى عبد الله بن مسعود ، وعلى بن أبي طالب ، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهم ، وقد انتقل ، إليها علم هؤلاء . لمقام علي بن أبي طالب فيها مدة خلافته ومقام عبد الله بن مسعود بها شطراً طويلاً من حياته ، وابن مسعود كان يتأثر طريق عمر بن الخطاب في الاجتهاد والفتيا ، وقد أذاع فقه هؤلاء العلمية من فقهاء الصحابة بالكوفة شريح القاضي ، وعاقمة بن قيس ، ومسروق بن الأجدع ، وتلقاه عنهم إبراهيم النخعي ، وجاء حماد شيوخ أبي حنيفة فنقل فقه إبراهيم الذي يرجع إلى هؤلاء الأئمة ، كما نقل معه فقه الشعبي الذي كان أقرب إلى أهل الأثر ، ولكن يغلب على حماد مذهب النخعي الذي كان يشتمل على فقه عمر ، وابن مسعود ، وعلى ، رضي الله عنهم .

وإذا كان إبراهيم قد نقل إلى حماد ، وسرى من بعده — إلى أبي حنيفة — فقه هؤلاء الأئمة الثلاثة ؛ فلا بد أنه قد نقل إليه طريقتهم الفكرية في نقد الأحاديث والحرص الشديد في الدقة في النقل . فابن مسعود كانت تعتريه الرعدة عندما يتحدث عن رسول الله ﷺ ، خشية أن يقع في نقل ما لم يقل ، وما كان يتهيب الفتيا برأيه وعمر بن الخطاب كان يدعو الناس إلى أن يقلوا الرواية ، خشية أن يقعوا في الكذب وأن يقولوا على الرسول صلوات الله وسلامه عليه ما لم يقل ، وعلى بن أبي طالب رضي الله عنه كان يحلف الذي يروي عن رسول الله ﷺ ، وإن كان عدلاً ثقة ليزكي روايته باليمين ، ولم يستثن من ذلك إلا أبا بكر الصديق رضي الله عنه .

وإذا كان أبو حنيفة قد تأثر طريق هؤلاء فيما نقل إليه عنهم من فتاوى وأقضية فلا بد أنه قد تأثر طريقهم في التشديد في قبول ما يرويه له الرواة ، إذا لم يكن قد عرفهم وخبر مقدار عدالتهم ، ولعله كان يرد أحاديث ناس ، لأنهم لم يبلغوا مرتبة الاطمئنان إلى قولهم ، وإن لم يعلن ذلك ، فما كان رحمه الله ممن يعلن قدحاً في أحد ولا يشير الظنة حول الناس ، فكان يكتفي بأن يفتي بما يطمئن إليه ، ويترك رواياتهم .

١٢٥ — والحق أن انقسام المدارس الفقهية في عصر التابعين ، وتابعى التابعين جعل كل مدرسة شديدة الثقة برواتها ، لا تقبل يسر ما عند غيرها من علم وروايات ولقد قال في ذلك الدهلوى : « حصار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على حياله ، فانتصب في كل بلد إمام مثل سعيد بن المسيب ، وسالم بن عبد الله بن عمر في المدينة وبعدهما الزهرى ، والقاضى يحيى بن سعيد ، وربيع بن عبد الرحمن فيها ، وعطاء ابن أبي رباح بمكة ، وإبراهيم النخعى ، والشعبى بالكوفة ، والحسن البصرى بالبصرة وطاروس بن كيسان باليمن ، ومكحول بالشام ، فأظماً الله أكباداً إلى علومهم فرغبوا فيها ، وأخذوا عنهم الحديث ، وفتاوى الصحابة ، وأقاربهم ، ومذاهب هؤلاء العلماء ، وتحققاتهم من عند أنفسهم ، واستفتى فيها المستفتون ، ودارت المسائل بينهم ، ورفعت إليهم الأقضية ، وكان سعيد بن المسيب وإبراهيم وأضرابهما جمعوا أبواب الفقه أجمعها ، وكان لهم في كل باب أصول تلقوها من السلف ، وكان سعيد وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه ، وأصل مذهبهم فتاوى عبد الله بن عمر ، وعائشة وابن عباس ، وقضايا قضاة المدينة ، فجمعوا من ذلك ما يسر الله لهم ؛ ثم نظروا نظر اعتبار وتفتيش .

وكان إبراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه كما قال علقمة لسروق : « هل أحد منهم أثبت من عبد الله ... » وكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة ، وكان أحفظهم لقضايا عمر ، ولحديث أبي هريرة ، وإبراهيم لسان فقهاء الكوفة .

وجد إذن ذلك الاختلاف الإقليمي الذي نجم عن اختلاف الصحابي الذي توارث علماء الإقليم مروياته وفتاويه وأقضيته ، وطريقة اجتهاده ، وأقيسته ، وفي الجملة توارثوا كل ما ترك من آثار فقهية ، ما بين منقول ومستنبط ، وكان ذلك الاختلاف الإقليمي سبباً في أن أهل كل إقليم إطمأنوا إلى منقوله ، وأقضيته وفتاويه فكان لكل إقليم مجموعة الأحاديث والفتاوى الماثورة التي بنى عليها استنباطه ، فلم يكن من السهل أن يسرى إليه ما عند الآخر من رواية وفتاوى ، فإن اطمئنانه إلى ما عنده لا يسهل ذلك .

ولعله يتجلى من ذلك السياق الذي ساقه الدهلوي قلة الرواية في فقه العراق عن أبي هريره ؛ ووجود أقيسة عند العراقيين ، قد روى عن أبي هريرة أحاديث في موضوعها فإن حديث أبي هريره اختص بحفظها وروايتها ابن المسيب والمدنيون ، كما اختص فقهاء الكوفة بحفظ أحاديث بن مسعود وفتاويه ، فلم تكن مخالفة أحاديث أبي هريرة أحياناً في فقه أبي حنيفة سببها عدم نقله ، كما قال ابن أبان ونحو الإسلام ، بل سببها عدم وصولها إلى أهل العراق ، بسبب المحاجزات الإقليمية أو صعوبة قبولها لديهم بسبب تلك المحاجزات .

ولذلك لما اختلطت المدارس ، وتبادلت المعارف ، وانتشرت أحاديث كل إقليم لدى الآخر ، تقاربت الآراء ، وأخذ كل ما عند الآخرين ، فالتقى الفقه العراقي والحجازي ، وتدانست الاتجاهات المختلفة ، ولكن تم ذلك بعد أبي حنيفة .

١٢٦ - ولقد كان اختلاف الاتجاهات ، بسبب اختلاف الأقاليم سبباً واضحاً في أن يرد كل إقليم مرويات الآخر إن عارضتها مرويات عنده ؛ لأن التلاميذ دائماً يؤثرون ما يتلقونه عن شيوخهم ، فوق أن اطمئنانهم لم ومعرفة لهم وعدم معرفة الآخرين ، يجعلهم يؤثرون رواية من يعرفون على من لا يعرفون ، ومنهاجهم على منهاجهم .

ولقد كان تشدد العراقيين في قبول الرواية وهو الأمر الذي ورثوه عن عبد الله ابن مسعود ، وعلى ابن أبي طالب ، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهم سبباً في أن يؤثروا

فتوى الصحابي على رواية يشكون في نسبتها إلى صاحب الرسالة ﷺ حتى لقد كان الشعبي ، وهو من فقهاء الكوفة الذين كانوا يستمسكون بالآثار أشد الاستمساك يقول : « على من دون النبي ﷺ أحب إلينا ، أي أنه أحب إليه أن يقول قال علي مستوثقاً من أن يقول قال النبي ﷺ شاكاً في النسبة خشية الكذب على الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ويقول إبراهيم النخعي وهو إمام أهل الرأي ، ولهم الغلبة في الكوفة : « أقول قال عبد الله وقال علقمة أحب إلينا ، (١) .

فتري من هذا أن تشددهم في قبول الرواية حملهم على أن يأخذوا بفتاوى الصحابة ويردوا بعض المرويات التي يشكون في نسبتها إلى النبي ﷺ .

وإن لهذا التشدد من فقهاء العراق في قبول الرواية سبباً آخر فوق اتصالهم بالصحابة ، الذين كانوا يتشددون في أمر الرواية ، وذلك السبب هو أن العراق في عصر التابعين ، ومن تبعهم من تابعيهم وسائر الفقهاء كان موطن النحل المختلفة والفرق المتضاربة ، فكان به الشيعة بكل فرقهم ، والخوارج بكل مذاهبهم والمرجئة والجهمية والقدرية ، ثم كان به الزنادقة والزنادقة ، وأولئك كانوا لا يتخرجون عن رواية ما لم يقله الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه استخفافاً بالدين ، ومحاماة على نحلهم وقد عاين فقهاء العراق ذلك ، ورأوا كثرة الكذب على الرسول ، فتولد عندهم روح الشك تخرجاً وتأنماً من أن ينسبوا إلى الرسول ما لم يقل ، فدفعهم الاستيثاق والاستحفاظ على الدين إلى ألا يقبلوا إلا من يعرفون ، ومن استقامت مناهجهم العلمية ، ولم تنحرف آراؤهم ، ودفعهم لأن يرفضوا مرويات ، رواها ثقات في أنفسهم وعند من يعرفونهم ، ولكن العراقيين لا يعرفونهم ، وعندهم روح الشك غالبية ، لكثرة ما رأوا من الكذب ولتأنيهم منه .

١٢٧ — ولقد وجدنا الفقه العراقي يتجه إلى الأخذ بعموم الألفاظ ، والاستمسك

(١) حجة الله البالغة ج ١ ص ١٥١ .

بيان القرآن ، فقد علمت فيما مضى من بحثنا أنهم لا يعتبرون خاص القرآن في حاجة إلى بيان ، وقد خالفوا بذلك أحاديث قد وردت في موضوعه اعتبرها الحجازيون يياً لذلك الخاص ، ولم يعتبرها العراقيون ، بل ردوا نسبتها إلى الرسول لأخذهم باعتبار الخاص مديناً غير محتاج إلى بيان وراءه ، وقد قلنا إن ذلك أيضاً من شكهم في الرواية عن كثيرين من الرواة .

وكذلك كانوا يرون أن أحاديث الآحاد لا ترتفع إلى درجة معارضة عموم القرآن حتى يمكن أن تخصصه ، بل إن عموم القرآن يسير على شموله ، وترد نسبة المرويات التي تخالفه إلى الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه ؛ لأن الحديث لا يمكن أن يكون مخالفاً للقرآن ، ولا يمكن أن يكون حديث الآحاد ناسخاً لنص القرآن الكريم . والتخصيص عندهم يتقارب في رتبته من النسخ ، بل لقد كان كثيرون من الصحابة والتابعين ، يعبرون عن التخصيص بكلمة النسخ .

فكان حكمهم بأن العام في القرآن لا يعارضه حديث الآحاد ، لشكهم في روايته وأخذهم بالخاص واعتبارهم إياه غير محتاج إلى البيان ، بسبب نظرهم إلى الرواة تلك النظرة المتزنة سبباً في أن أفتوا فتاوى أخذوها من عموم القرآن أو خصوصه ، وقد وردت أحاديث صححت عند غيرهم في موضوع ما أفتوا ، فزعم بعض الذين جاءوا من بعدهم أن سبب ذلك أخذهم بالقياس دون الأثر ، وتقديمهم القياس على حديث الآحاد .

١٢٨ — أن أبا حنيفة إذ لم يكن يرجح مطلق القياس على خبر الآحاد ، وإن الأخبار التي وجدت مخالفة لأقيسته التي أخذ بها لم يكن الأساس في المخالفة ترجيح الأقيسة على تلك الأخبار ، مع العلم بصدق روايتها ، وبلوغهم كمال الثقة ، بل السبب أمور أخرى قد أشرنا في هذا المقام إلى بعضها .

ولكن يجب أن نقرر أيضاً أن هناك أقيسة تعتمد على أصول عامة أخذت من الشرع الإسلامي من مجموع أحكامه ، وقد تضافر العلماء على اعتبارها وأرجاء نصوص قطعية ببيانها ، وأن هذه الأصول في مرتبة الأمور القطعية

فهل يقدم خبر الآحاد على هذه الأصول القطعية ، فنرفض كل قياس اعتمد عليها خبر آحاد وارد في ذلك ، وهل يرد أبو حنيفة الأقيسة التي تعتمد على تلك الأصول إذا عارضها خبر آحاد ؟ إن ذلك موضع نظر . ولقد ذكرنا أن أبا الحسين البصري يحكي أن العلماء مجمعون على أن القياس إذا كانت العلة منصوفاً عليها ، أو كان يعتمد على أصل قطعي ، وهو قطعي في الفرع ، كما هو قطعي في الأصل ، يقدم على خبر الواحد ، ويعد خبر الواحد بذلك شاذاً ، فهل أبو حنيفة في هذا الإجماع .

إن هذا المقام يحتاج إلى فضل من البيان ، فلنذكره بتفصيل ، متجنبين الإطناب ومتوخين الإيجاز .

١٢٩ - إن أدلة الشريعة قسمان : أدلة ظنية ، وأدلة قطعية ، ومن المتفق عليه أن أخبار الآحاد من القسم الأول ، ومن المتفق عليه عند جميع الفقهاء أن الدليل الظني إذا عارضه دليل قطعي أخذ بالقطعي دون الظني ، هذه قضية تقرها بدائه العقول وتنطق مع المنقول ، بل هي لب المنقول ؛ لأن المعلوم من الدين بسبيل القطع ، يضعف بحواره ما هو ظني ، وتكون معارضته له سبباً في الحكم بشذوذه ، وعلة في مقته .
تقدح في رواته .

ومن الدليل القطعي ، الأصل القطعي ، أو القاعدة العامة القطعية التي تضافرت في تكوينها مجموعة الأحكام الثابتة في الدين ، ولم تثبت بنص ، مثل قاعدة لا حرج في الدين ، وقاعدة سد الذرائع ، وقاعدة ألا تزر وازرة وزر أخرى ، وغير ذلك . من القواعد المنصوص عليها في القرآن الكريم المصدر الأول لهذه الشريعة أو الأقيسة المنصوص على علمها بأصل قطعي ، أو القواعد التي ثبتت من مجموع الأحكام الشرعية ، فإن جمهور العلماء على أن الأقيسة القطعية التي تبنى على هذه النصوص أو تعتمد على هذه الأصول يرد بها خبر الواحد ، ويطن بها في نسبتها إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، وعلى هذا يكون تخريج بعض ما روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه في رد بعض أخبار الآحاد ، وقبول بعض آخر ، إذا كان عالماً بالخبر في حال استنباطه ، فهو يقبل خبر من أكل أو شرب ناسياً . لأنه وإن

خالف القياس لم يعارض أصلا قطعيا ، ويقول الشاطبي « انه قدم خبر القهقهة في الصلاة على القياس ؛ إذ لا اجماع في المسألة ... ورد خبر القرعة ^(١) ، لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول قطعية ، وخبر الواحد ظني ، والعق حل في هؤلاء العبيد والاجماع منعمد على أن العتق بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده ^(٢) ، .

وكذلك يكون اعتماده في رده خبر المصرة ، وغيره من الأحاديث التي تتعارض مع نص قرآن ، أو علة نص عليها ، وكانت متحققة في الفرع ، على سبيل القطع .

ولقد نقل الشاطبي عن ابن العربي آراء العلماء في الحديث الظني إذا عارض الأصول ، فقال : « وقال ابن العربي : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع فهل يجوز العمل به ، قال أبو حنيفة لا يجوز العمل به ، وقال الشافعي يجوز وتردد مالك في المسألة قال ، ومشهور قوله ، والذي عاينه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى ، قال به ، وإن كان وحده تركه ، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب ، قال : لأن هذا الحديث عارض أصاين عظيمين : أحدهما قوله تعالى : فكلوا مما أمسكن عليكم . الثاني أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في الكلب ، . وحديث العرايا إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف ، وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر لتلك العلة أيضا ، ^(٣) .

وقد ذكر في هذا التفرقة بين رأي أبي حنيفة ورأي مالك ، وهو أن أبا حنيفة يقدم الأصل القطعي ، ومالك يقدم الأصل إن لم يوافق الحديث قاعدة أخرى .
والحق في هذا أن الحديث ان وافق قاعدة أخرى ، لا يكون مخالفا للأصول

(١) خبر القرعة هو خبر العبيد الستة الذين اعتقوا في مرض الموت ، والاقراع بينهم

لينفذ العتق في اثنين .

(٢) الموافقات الجزء الثالث ص ٢٣ طبع التجارية .

(٣) الموافقات جزء ثالث ص ٢٤ طبع التجارية ، وقد نوهنا إلى هذا من قبل .

من كل الوجوه ، بل يكون له شاهد منها ، ويكون الموضوع تنازعه أصلاً ، (أحدهما) أصل يؤيد تطبيقه في الموضوع الحديث ، و(الثاني) أصل لا يؤيد تطبيقه الحديث ، ولا شك أن أبا حنيفة عندما يكون ذلك وضع الحديث لا يقول قط إنه يعارض الأصول ، بل الذي يجب أن يقرر أن أبا حنيفة لا يرد خبر الآحاد إذا كان يشهد له أصل قطعي ، إنما يرده فقط إذا كان شاذاً لا يتفق مع أصل من الأصول القطعية ، بل يعارضها كلها ، والخلاف بين الحنيفة والمالكية في حديث العرايا ، ليس أساسه أن الحنفية يردون الحديث مع شهادة الأصل ، وأن المالكية لا يردونه في هذه ، بل أساس الخلاف هو أن الحديث معارض بحديث مشهور أقوى منه في نظرهم ، وهو حديث الربا ، وعند تعارض خبر آحاد بخبر مشهور يعمل بالمشهور دون الآحاد ، فالمسألة خارجة عن باب القياس

١٣٠ — وخلاصة القول في نظر أبي حنيفة إلى أخبار الآحاد أنها إن لم تعارض قياساً قبلها ، وإن عارضت قياساً علته مستنبطة من أصل ظني ، أو كان استنباطها ظنياً ، ولو من أصل قطعي ، أو كانت مستنبطة من أصل قطعي ، وكانت قطعية ، ولكن تطبيقها في الفرع ظني ، تقدم الأخبار أيضاً على القياس لأنها ظني يعتمد على النسبة إلى الرسول ﷺ ، وهو مبين الشرع ، ومفصل أحكامه .

أما إذا عارضت أخبار الآحاد أصلاً عاماً من أصول الشرع ثبتت قطعيته ، وكان تطبيقه على الفرع قطعياً ، فأبو حنيفة يضعف بذلك خبر الآحاد ، وينفي نسبته إلى الرسول ﷺ ، ويحكم بالقاعدة العامة التي لا شبهة فيها .

لهذا ولما علمت من الأخذ بعمومات القرآن ، وعدم احتياج الخاص في القرآن إلى بيان ، وللثقة المطلقة برواة الكوفة وفقهاء العراق ، ولعدم وصول أحاديث المدينة إلى العراق أثر عن أبي حنيفة أخذ بعموم القرآن ، وبالقياس في موضوع بعض أخبار الآحاد .

حجية الحديث المرسل عند أبي حنيفة

١٣١ — المرسل من الحديث هو ما يترك فيه التابعى ذكر الصحابى الذى وصل إليه حديث النبى ﷺ عن طريقه ، فيقول التابعى قال رسول الله ﷺ ، من غير أن يبين من أوصل إليه الحديث ، وهذا التعريف يجعل الإرسال مقصوداً على التابعى ، ولكن نخر الإسلام يفسر الإرسال تفسيراً أعم ، فيذكر أنه هو الذى لم يذكر فيه السند إلى الرسول ﷺ ، فيشمل إرسال الصحابى فيما لم يسمعه عن رسول الله ﷺ ، وإرسال التابعى ، وإرسال العدل فى أى عصر من العصور ، ولقد قال الحنفية ، أن الإرسال يقبل من الصحابى والتابعى ، والقرن الثالث أى تابع التابعى ، ولا يقبل وراء ذلك ، وذلك رأى مقابل لرأى آخرين : أحدهما عدم قبوله وهو رأى طائفة كبيرة من المحدثين ، قد عدها النورى رحمه الله جمهور المحدثين ، فقد جاء فى التقريب : « ثم المرسل حديث ضعيف عند جماهير المحدثين ، وكثير من الفقهاء ، وأصحاب الأصول . ويستدل لذلك الرأى بأنه إذا كانت رواية المجهول المسمى لا تقبل لجهالة حاله ، فرواية المرسل أولى ، ولأن الراوى الذى يصل التابعى بالرسول يحتمل أن يكون صحابياً ، ويحتمل أن يكون تابعياً ، وإذا كان تابعياً فيحتمل أن يكون ضعيفاً ، ويحتمل أن يكون ثقة ، ويحتمل أن يكون هذا التابعى الذى لم يذكر روى عن صحابى أو تابعى ضعيف أو ثقة ، ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يكون حجة ، » .

والرأى الثانى « وهو رأى الشافعى ، وهو يقبل المرسل بشرطين : أحدهما أن يكون التابعى الذى أرسل من كبار التابعين الذين التقوا بكثير من الصحابة كسعيد ابن المسيب الذى التقى بعدد كبير من الصحابة .

والشرط الثانى أن يوجد ما يقوى الإرسال ، (١) بأن يروى الحديث بسند آخر متصل ، وتلك أقوى أحوال الإرسال (٢) أو يروى مرسل فى معناه قبله أهل العلم ، وتلك هى المرتبة الثانية (٣) أو يكون المرسل موافقاً لبعض أقوال

الصحابة أو أفعالهم ، وتلك هي المرتبة الثالثة من مراتب الارسال (٤) أو يوجد جماعات من أهل العلم يفتون بمثل ما جاء في المرسل ، فإن لم توجد معاضدة للارسال على ذلك النحو . لا يقبل المرسل في عمل ، ولا يلزم به أحد .

وإذا قبل الشافعى العمل بالمرسل عند وجود شروطه لا يكون في قوة المسند ؛ لانه منقطع السند إلى الرسول ، فلا تثبت الحجة به ثبوتها بالمتصل ، ويقول الشافعى في ذلك : « يحتمل أن يكون حمل ممن يرغب عن الرواية عنه إذا سمى ، وإن وافقه مرسل مثله ، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً ، من حيث لو سمى لم يقبل » (١) .

١٢٢ — هذه هي المذاهب في المرسل ، والمذهب الحنفى على قبوله حتى إلى طبقة تابعى التابعين ، فرسل التابعى ، لا يقبل هو فقط ، بل يقبل أيضاً مرسل تابع التابعى .

ونظرة عاجلة إلى المسندات المنسوبة لأبى حنيفة ، وكتب الآثار ترينا ذلك فيها بيناً واضحاً ، وأنت لا تخرج صفحة من كتاب الآثار لأبى يوسف ، حتى تجد فيها طائفة من المرسلات من الأحاديث التى أخذ بها رضى الله عنه .

ولنلق إليك بعض الأمثلة :

أ — « عن أبى يوسف ، عن أبى حنيفة ، عن زيد بن أبى أنيسة ، عن رجل من أهل مصر ، قال خرج رسول الله ﷺ ذات يوم ، وقد أخذ الحرير بيد ، والذهب بيد ، فقال هذان محرمان على الذكور » (٢) من أمتى حلال لأنائم ، .

ب — « عن أبى يوسف عن أبى حنيفة عن الهيثم عن حدثه عن النبي ﷺ إنه كان إذا دخل رمضان صلى وصام ؛ حتى إذا كان في العشر الآخر شد المزور ، وأحيا الليل » (٣) .

(١) الرسالة للشافعى .

(٢) الآثار صفحة ٢٣ ، وزيد بن أنيسة من تابعى التابعين توفى سنة ١٢٤ ، أو سنة ١٢٥ هـ اختلاف الروايات في ذلك .

(٣) الآثار ص ٤١ ، والهيثم من تابعى التابعين .

(ج) عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن النبي ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها : مرى أبا بكر أن يصلى بالناس : فقال أبو بكر : قولى : أن أبى شيخ كبير رقيق ، متى أقوم مقام رسول الله ﷺ يشق على ، فقولى له : يأمر عمر ، فذكرت ذلك للنبي ﷺ ، فقال مرى أبا بكر يصلى بالناس فأرسل إليها أن أغوئى أنت وحفصة وقولا له : إن أبا بكر رقيق ، فر عمر ، فقال : إنك صواحب يوسف ، مرى أبا بكر ١١ قال وأقيمت الصلاة ، فوجد النبي ﷺ من نفسه خفة ، فخرج إلى الصلاة بين اثنين ، فقالت له عائشة ، إنك لا تستطيع ، أن تشق على نفسك ، قال جعلت قرعة عيني في الصلاة ، حتى دخل المسجد ، فسمع أبو بكر حس النبي ﷺ . فذهب ليستأخر ، فأوما إليه النبي ﷺ أن مكانك ، فقام أبو بكر عن يمينه فكبر النبي ﷺ وكبر أبو بكر وكبر الناس بتكبير أبي بكر ، فكان أبو بكر يصلى بصلاة النبي ﷺ ، ويصلى الناس بصلاة أبي بكر (١) .

(د) عن أبي يوسف ، عن أبي حنيفة ، عن حماد ، عن إبراهيم ، عن النبي ﷺ أنه قال : « العجماء جبار ، والقلب جبار ، والمعدن جبار » (٢) .

(هـ) عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن الهيثم أن النبي ﷺ تزوج ميمونة رضي الله عنها ، وهو محرم بعسفان (٣) .

١٣٣ — هذه كلها مرويات لأبي حنيفة رضي الله عنه ، وتراه قد قبل المرسلات

(١) الآثار لأبي يوسف صفحة ٥٧ ، وإبراهيم هو إبراهيم النخعي شيخ حماد ابن أبي سليمان ، وهو تابعي وقد تقدم الكلام فيه .

(٢) الآثار لأبي يوسف ص ٨٩ ، وجبار بالضم ففتح أى هدر ، وقد فسر الإمام محمد الحديث في كتاب الآثار له فقال : « والجبار المصدر ، إذا سار الرجل على الدابة فقتلت رجلاً أو جرحته ، فذلك هدر . والعجماء الدابة المنفلتة ليس لها سائق ، ولا راكب تطلأ رجلاً فتقتله ، فذاك هدر والمعدن والقلب : الرجل يستأجر الرجل يحفر له بئراً أو معدناً ، فيسقط ، فيموت ، فذلك هدر .

(٣) الآثار لأبي يوسف ص ١١٦

من الطبقة الثانية ، والطبقة الثالثة ، فلم يكن رأى الحنفية قبولها من بعده إلا تبعاً له ، وما كانوا في ذلك مخرجين أو مستنبطين ، بل كانوا متبعين صريح رواياته .
بيد أنه يلاحظ أن أبا حنيفة إنما كان يقبل الإرسال من ناس عرفهم ، وتأثر طريقهم ، وهم عنده في مقام من الثقة ، لا يتطرق الريب إليه ، فإبراهيم النخعي شيخ شيخه ، وهو متأثر بطريقه ، راو فقهه ، يخالفه أو يوافقه ، فهو في الحالين في مكان الثقة الذي لا يشك في مروياته ، والحسن البصري واعظ العراق له مثل هذه الثقة ، وكذلك كل من قبل أبو حنيفة مراسلاته ، وقبول المرسلات ممن لهم تلك المسكاة من الثقة لا يدل على قبوله لمطلق إرسال ، فمن الناس من لا يقبل المتصل منه فضلاً عن أن يقبل المرسل ، وعلى ذلك نقول : إن قبول المرسلات ممن روى عنهم أبو حنيفة ، ليس دليلاً على أنه يجيز قبول المرسلات باطلاق ، فلا بد أن يكون قد لاحظ ، أن يكون التابعي أو تابع التابعي من الثقات الذين يؤخذ عنهم ، ولا يروون إلا عن الثقات ، فلا يأخذون عن ضعيف ، ولا يكون فيمن يتلقون عنهم من لا يكون ثقة يطمأن إليه ، ويؤخذ عنه ، ولا يصح حينئذ أن يقال إن أبي حنيفة إنه يعتبر كل مرسل من تابعي أو تابع تابعي حجة من غير قيد ولا شرط .

١٣٤ — ويظهر أن قبول المرسل من الأخبار كان أمراً شائعاً في عصر أبي حنيفة . رضي الله عنه ؛ لأن الثقات من التابعين الذين النقي بهم ، أو بتلاميذهم كانوا يصرحون بأنهم يرسلون اسم الصحابي إذا كانوا قد روى الحديث عن عدة من الصحابة . فقد روى عن الحسن البصري أنه كان يقول : « كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا ، وعنه أنه قال : « متى قلت لكم حدثني فلان ، فهو حديثه لا غير ، ومتى قلت ، قال رسول الله ﷺ سمعته من سبعة أو أكثر ، : « ولقد روى أن الأعمش قال : قلت لإبراهيم : « إذا رويت لي حديثاً عن عبد الله ، فاسنده لي ، فقال إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله ، فهو الذي روى لي ذلك ، وإذا قلت قال عبد الله ، فقد رواه لي غير واحد . »

ويظهر أن الإرسال كان هو الكثيرين التابعين قبل أن يكثر الكذب على رسول الله ﷺ ، فاضطر العلماء إلى الإسناد ، ليعرف الراوى ، فتعرف نحلته ، ولقد قال فى ذلك ابن سيرين : « ما كنا نسند الحديث ، إلى أن وقعت الفتنة » .

لهذا قبل أبو حنيفة المرسل فى تلك الحدود التى لاحظناها ، وهى أن يكون الذين أرسلوا من الثقات ، ويظهر من تتبع كتب الآثار المنسوبة إلى أبى حنيفة أن المرسل يكون فى مرتبة خبر الأحاد عنده ، فعند تعارضهما يرجح بينهما بطرق الترجيح التى تتبع عند تعارض خبرين من أخبار الأحاد .

ولقد اختلف بعد ذلك الحنفية فى مرتبة المرسل وخبر الأحاد عند تعارضهما فبعضهم قدم المرسل ، وبعضهم قدم المتصل ، وفى ذلك كلام طويل ، فليرجع إليه فى موضعه ، وهو لا يحدينا فى بيان ما كان يتبعه أبو حنيفة ، إذ هو اختلف لا يمس طريقه .

١٣٥ — هذه نظرات أبى حنيفة إلى السنة ، قد جعلها بعد الكتاب عماد فقهاء يتجه إليها إن ثبتت برواية الثقات الذين اطمأن إليهم ، ولم تعتره ريبة فى أقوالهم ، يقدم السنة على القياس ، ويؤخر آحادها عن عمومات القرآن ، وإذا تعارضت المرويات مع قاعدة من القواعد المقررة فى الدين التى أجمع عليها المسلمون كان ذلك طعناً فيها وترد لشذوذها عن المقررات فى الشريعة ، والأمور الثابتة فيها ؛ ولم يكن هو بدعاً فى ذلك ، بل معه جمهور الفقهاء ، ومنهم شيخ فقهاء الحجاز مالك رضى الله عنه ، ثم هو يقبل أخبار الأحاد والمرسلات ما دامت لا تناقض الكتاب ، أو السنة المشهورة . أو مقررات الشريعة .

٣ — فتوى الصحابي

١٣٦ — ذكرنا في صدر كلامنا في أصول أبي حنيفة رضى الله عنه أنه قال :
« إن لم أجد في كتاب الله ، ولا سنة رسول الله ﷺ ، أخذت بقول أصحابه
أخذ بقول من شئت ، وادع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول
غيرهم ، فإذا ما انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم ، والشعبي ، وابن سيرين
والحسن ، وعطاء ، وسعيد بن المسيب ، وعد رجالا ، فقوم اجتهدوا ، فأجتهد
كما اجتهدوا .

وهذا الكلام يدل على أنه يأخذ بقول الصحابي ، ويعتبره واجب الاتباع ، وأنه
إذا اجتهد في موضوع كانت للصحابة آراء فيه ، يختار من هذه الآراء ، ولا يخرج
عن آرائهم إلى غيرها ، وإنه إذا لم يكن لهم رأى اجتهد ، ولا يتبع رأى التابعي ، فهو
لا يقلد التابعي ، ولكن يقلد الصحابي .

هذا ما يدل عليه صريح قوله ، وليس لنا إلا أن نقبله على أنه طريقة اجتهداه
لأن الأخبار تضافرت عنه بذلك ، وهو أصدق الناس قولاً في إعلان مسلكه
في اجتهداه ، فليس لنا أن نتعرف طريقه من غير بيانه ، إذا كان له في المقام بيان
ولكن نتجه إلى غيره في معرفة الفروع التي طبق عليها ذلك الأصل ، إذ لم يدون
هو فروع مذهبه .

١٣٧ — وعندما نتجه إلى الفروع نجد نحر الإسلام البردوي ، الذي عني
باستخلاص الأصول التي بنى عليها الاستنباط الحنفى يقرر أن تلك القاعدة ، وهي
تقليد الصحابي موضع خلاف فيقول : « قال أبو سعيد البردعي : تقليد الصحابي
واجب يترك به القياس ، وعلى هذا أدركنا مشايخنا ، وقال الكرخي لا يجب تقليده
إلا فيما لا يدرك بالقياس . . . وقد اختلف أصحابنا في هذا الباب ، فقال أبو يوسف
ومحمد رحمهما الله إن إعلام قدر رأس المال (في السلم) ليس بشرط ، وقد روى
عن ابن عمر خلافة ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في الحامل إنها تطلق

ثلاثاً للسنة، وقد روى عن جابر وابن مسعود خلافاً، وقال أبو يوسف ومحمد في الأجير المشترك إنه ضامن، وروياً ذلك عن علي، وخالف ذلك أبو حنيفة بالرأى، (١).

هذا ما قاله نحر الإسلام، وهو فيه يثبت أن كلا من أبي حنيفة وأصحابه قد ثبت عنهم أنهم خالفوا رأى الصحابي، فمحمد وأبو يوسف خالفوا رأى ابن عمر، فلم يشترطاً إعلام رأس المال في السلم إذا كان معروفاً بالوصف، وخالف أبو حنيفة وأبو يوسف فتوى جابر، وابن مسعود في طلاق الحامل للسنة، فقرر أنها تطلق ثلاثاً، ويكون ذلك من طلاق السنة قياساً على الآية والصغيرة، وخالف أبو حنيفة فتوى علي رضي الله عنه في ضمان الأجير المشترك، فقرر أنه لا يضمن إلا بالتعدي فإذا هلك بسبب لا تعدي فيه، ولو كان يمكن الاحتراز عنه، لا يضمن عند أبي حنيفة، لعدم توافر سبب الضمان؛ لأن الضمان سببه أحد أمرين لا ثالث لهما بالتعدي أو العقد، ولم يوجد واحد من الأمرين، فلا تعدي، ولا عقد، ولا شرط في عقد يترتب عليه ضمان ما، وهذا يخالف فتوى علي بوجوب الضمان إذا كان السبب يمكن الاحتراز عنه، فإنه كان يضمن القصار والخياط، صيانة لأموال الناس وقال لا يصلح الناس إلا ذاك.

وهذا البيان يستفاد منه أن أبا حنيفة كان يخالف الصحابة فيما للرأى فيه مجال أما ما لا مجال فيه للرأى، بل لا يثبت إلا بالنقل كالمدد، فإنه كان يقلدهم، ولا يخالفهم ولذلك أخذ في مدد الحيض وهي أن أقله ثلاثة وأكثره عشرة بقول أنس، وعثمان ابن أبي العاص، ومثل ذلك ما يثبت أن طريق الصحابي في معرفته هو السماع، لا مجرد الإجتهد، مثل قول عائشة رضي الله عنها لمن باعت إلى زيد بن أرقم بثمانمائة درهم ثم اشترت منه قبل تسليم الثمن بثمانمائة درهم: «بئسما شريت واشتريت»، بلغى زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل جهاده وحبجه مع رسول الله ﷺ إن لم يتب، فأتاها زيد بن أرقم معترداً، فتلّت قوله تعالى: فمن جاءه موعظة من ربه، فانتهى بقله ما سلف.

(١) أصول نحر الإسلام ص ٩٢٧، الجزء الثالث.

فإن إبطال الحج والجهاد بسبب مثل ذلك البيع لا يمكن أن يثبت إلا سماعاً ، وكلام الصحابي فيما لا مجال فيه للرأى لا يكون إلا عن سماع .

١٣٨ — وخلاصة القول إن ما يستخرجه الكرخي من الفروع أن فتوى الصحابي فيما للرأى فيه مجال لا يصح تقليده فيها على رأى أبي حنيفة ، وما لا مجال للرأى فيه يجب اعتبار قوله فيه ؛ لأن مثل ذلك لا يكون إلا عن نقل ، فاحترامه حينئذ من قبيل الأخذ بالسنة ، إذ أن فتواه حينئذ تكون عن سماع النبي ﷺ لا محالة ، فيجب التقليد لقوله على أنه حديث حجة ، وبهذا التحليل ينتهي القول إلى أن أبا حنيفة لا يتقيد بقول الصحابي ، ما دام رأياً .

ولكن ذلك يخالف المنقول عنه رضى الله عنه ، فبأيهما نأخذ ، أمّا صرح به أم بما استنبط من فروع له ؟ لا شك أننا نأخذ بما صرح به ، وإن الفروع التي رويت عنه مخالفة لما صرح به في ظاهرها ، يمكن أن تخرج تخريجاً يتفق مع صريح قوله بل إنه لا تعارض في الواقع ونفس الأمر ؛ لأنه لكي يثبت التعارض يجب أن يثبت مدعيه أن أبا حنيفة كان يعلم بفتوى الصحابي ، وعدل عنها إلى القياس . وأن يثبت أن الصحابي لا يخالف له من بين الصحابة ، وإن شيئاً من ذلك لم يثبت . فخر الإسلام وأبو الحسن الكرخي ، فإن أبا حنيفة إذا أفتى بعدم ضمان الأجير المشترك لا نستطيع أن ندعى أنه أفتى بذلك ، وهو على علم بفتوى علي وعمر أو بالآخرى عمل الخلفاء الراشدين الأربعة ، فإن ذلك قد روى عنهم ، ولا نستطيع ندعى أن تلك الفتوى كانت محل إجماع من الصحابة ، بلا خلاف بينهم ، وإذا كان الأمر كذلك ، فليس لأحد إذن أن يدعى أن أبا حنيفة يترك قول الصحابي إلى القياس ، ما دام قد أثر عنه غير ذلك ، وإن ذلك المأثور قد تضافرت به الأخبار وأيده استنباط أبي حنيفة في كثير من المسائل ، وقد رأينا أبا حنيفة يترك القياس إلى الأخذ بفتوى عمر رضى الله عنه في مسألة أمان العبد ، لأنه بعد أن يقرر أن القياس يوجب ألا يقبل أمانة ، وأن الاحتياط لجماعة المسلمين يوجب عدم إقراره ، إذ لا يجوز أن يسرق شخص في صباح يوم الواقعة ، ويسلم فيصدر أمانة

يلزم جماعة المسلمين ، ولكنه يبلغه أن عمر رضى الله عنه أمر بإمضاء أمان العبد ، فترك قياسه أو استحسانه ، ويفتى برأى عمر رضى الله عنه ، مقلداً له تابعاً .

١٣٩ — ولقد ساق شمس الأئمة السرخسى طائفة من الأدلة تثبت وجوب اتباع قول الصحابي في كل الأحوال ، حيث لا نص يعارضه ، وهذه الأدلة تقوم على أصل من النقل ؛ وعلى وجوه من العقل .

أما النقل فقوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ، قاله تعالى مدح أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار ، ومدح الذين اتبعوهم ، والتعبير بالموصول يفيد أن الاتباع هو سبب المدح ، وبذلك المدح وسببه يدعو الله سبحانه وتعالى إلى اتباعهم فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة ، وذلك لا يكون إلا باتباع آرائهم فيما يتصل بالدين .

ولقد قال ﷺ : « أنا أمان لأصحابي ؛ وأصحابي أمان لأمتي » .

وأما العقل فن وجوده .

(أحدها) أن الصحابة أقرب لرسول الله ﷺ من سائر الناس وهم الذين شاهدوا التنزيل ، وعابنوا مواضعه ، ولهم من العقل والإخلاص وحسن الفهم ما هم به أفدر على معرفة مرامى الشرع الشريف وغاياته ، إذ هم رأوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص ، والأماكن التي تتغير الأحكام باعتبارها أحيانا ، ولهم مزايا على سائر الناس بالجد ، والحرص على طلب الحقائق الدينية ، وتثبيت قوام الدين ، وتقوية اليقين .

(ثانيا) أن احتمال أن تكون آراؤهم سنة نبوية احتمال قريب ، لأنهم كثيراً ما كانوا يذكرون الأحكام التي بينها النبي ﷺ لهم من غير أن يسندوها إليه ﷺ لأن أحداً لم يسألهم عن ذلك ، ولما كان ذلك الاحتمال قائماً مع أن رأيهم له وجه من القياس والنظر كان رأيهم أولى بالاتباع ، لأنه قريب من المنقول ، موافق للمعقول .

(ثالثاً) أنهم إن أثر عنهم رأى أساسه القياس ، ولنا رأى آخر له من القياس

وجهه ، فلاحتياط اتباع رأيهم ، يقول النبي ﷺ : « خير القرون قرني الذين بعثت فيهم ، ولأن رأي أحدهم قد يكون مجمعا عليه منهم ، إذ لو كان له مخالف لعرفه العلماء الذين تتبعوا آثارهم ، وإذا كان قد أثر عن أحدهم رأي ، وأثر عن غيره رأي آخر ، فالخروج عن مجموع آرائهم ، خروج على جمعهم ، وذلك شذوذ في التفكير يرد على صاحبه ، ولا يقبل منه .

١٤٠ — وهذه بعض الأدلة التي سيقى لإثبات أن قول الصحابي حجة ، وهو مقدم على القياس ، وقد قلنا إن ذلك رأي أبي حنيفة ، كما هو صريح المنقول عنه ، كما يتفق في كثير مع الفروع الفقهية المأثورة عنه ، والمدونة في بطون كتب المذهب الحنفي . ومن الإنصاف أن نسوق حجة السرخي في عدم اعتبار قول الصحابي حجة أو بالأحرى في عدم جواز تقليده ، وأساسها أن الحكم بالرأي من أصحاب رسول الله ﷺ مشهور ، واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت ، إذ ليسوا بمعصومين عن الخطأ ، وكان يخالف بعضهم بعضاً ، ثم هم لإخلاصهم كانوا لا يدعون الناس إلى تقليدهم في أقوالهم ، وكانوا يتظنون في صحتها ، ولقد كان ابن مسعود رضي الله عنه يقول في رأيه « فإن يكن خطأ ، فني ومن الشيطان ، وإذا كان علينا أن نقفدى بهم ، فعلىنا أن نسلك مثل مسالكهم في أن نجتهد آرائنا ، كما اجتهدوا آرائهم ، وهذا هو الاقتداء الذي أمرنا به في الحديث « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » .

وخلاصة القول أن أبا حنيفة رضي الله عنه ، كان يتبع قول الصحابة ، وإن بعض المخرجين في مذهبه ذهب إلى أنه كان يرجع الرأي على قول الصحابي معتمداً على بعض الفروع ، ولكننا رجحنا الأخذ بنص قوله ، لأن قوله هو المعتبر في بيان مسلكه ، ولأنه هو الذي تؤيده الفروع المختلفة ، وهو الذي يتفق مع ورعه وتقواه ، وتقديره للسلف الصالح واتباعه لأقوالهم .

ولم يكن أبو حنيفة يأخذ بفتوى التابعي ، على أنها واجبة الاتباع .

٤ — الإجماع

١٤١ — التعريف الذى تتلاقى فيه أقوال أكثر العلماء الذين ارتضوا الإجماع أصلاً من أصول الفقه الإسلامى ، هو أن الإجماع اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية فى عصر على الحكم فى أمر من الأمور .

فهذا التعريف أصح تعريف ، وهو الذى اختارته الجهرة الكبرى من علماء الأصول ، وهو الذى ذكره الشافعى فى رسالته ، وأن الشافعى يعد أول من حرر معناه ، وبين وجه الاحتجاج به ، واعتباره فى الفقه الإسلامى .

وهل كان أبو حنيفة يعتبر الإجماع أصلاً من أصول فقهه ، يبنى عليه اجتهاده لقد أجاب عن ذلك علماء المذهب الحنفى بالإيجاب ، وفرعوا فيه الفروع ، وبينوا أن أبا حنيفة وأصحابه كانوا يأخذون بالإجماع فى شتى طرائقه ، فهم يأخذون بالإجماع القولى ، والإجماع السكوتى ، ويعتبرون من مخالفة الإجماع ، أن يكون العلماء قد اختلفوا فى أمر على رأيين اثنين ، ولم يقل أحد فى عصر من العصور غيرهما ، فيجىء عالم بعد ذلك ويأتى برأى يغيرهما تمام المغايرة ، ولا يعتبر موافقاً لهما ، أو لأحدهما بأى وجه من وجوه الموافقة .

١٤٢ — هذا ما ينسبه إليه الحنفية ، وما يستنبطونه من فروع وأثره عنه ، وأقوال لأصحابه ، بل يذكرون شروطاً له فى الإجماع على ما سندين .

ولقد رجعنا إلى الذين روى تاريخ أبى حنيفة لنجد عبارة تفيد أنه كان يأخذ بالإجماع ، كما كان يأخذ بالسنة والكتاب ، ثم آراء الصحابة ، والقياس ، فلم نجد إلا العبارتين اللتين ذكرناهما فى صدر الكلام فى أصوله :

(إحداهما) ما جاء فى المناقب للسكى : « كان أبو حنيفة . . . شديد الاتباع لما كان عليه الناس ببلده ^(١) .

(ثانيهما) ما قال عنه سهل بن مزاحم : « كلام أبى حنيفة أخذ بالثقة ، وفرار من القبح ، والنظر فى معاملات الناس ، وما استقاموا عليه . وصلاح عليه أمورهم ، ^(٢) .

فهاتان الروايتان عن معاصرين له قد تبينوا طرائق استنباطه تثبتان أنه كان يتبع ما يجمع عليه فقهاء بلده . وكان يسير عند عدم النص على ما عليه تعامل الناس وهذا يثبت بلا ريب أنه كان بالأولى يأخذ بإجماع المجتهدين عامة ، فمن يكون شديد الاتباع لفقهاء بلده أخرى أن يكون شديد الاتباع لما يجمع عليه العلماء .

١٤٣ - ويظهر أن اعتبار الإجماع حجة عند الفقهاء ، قد قام على ثلاث دعائم تدرج الاتجاه إليها :

(أولاها) أن الصحابة كانوا يجتهدون في المسائل التي تعرض لهم ، وقد كان عمر في كثير من الأحوال التي تتصل بالسياسة العامة للدولة يجمعهم ، ويستشيرهم ويباد لهم الرأي ، فإذا اجتمعوا على أمر معين سارت عليه سياسته ، وإن اختلفوا تجادلوا حتى ينتهوا إلى أمر تقره جماعة العلماء فيهم . كما كان الشأن في أرض سواد العراق ، عندما استشارهم في تقسيمها بين الغزاة ، أو تركها في يد الإمام ، لتكون للذراري ، ويحمي بغلاتها الثغور ، وينفق منها على المسالح والمقاتلة ، فقد اختلفوا واستمرت المجادله بينهم يومين ، جمعهم فيهما مرتين ، وانتهى الخلاف بالاتفاق على بقائها في يد الإمام ، فكان ذلك أمراً بجمعاً عليه ، لا يجوز منهم خلافه .

(ثانيهما) أنه في عصر الاجتهاد كان كل إمام يجتهد في ألا يشذ بأقوال يخالف ما عليه فقهاء بلده ، حتى لا يعتبر شاذاً في تفكيره ، فأبو حنيفة كان شديد الاتباع لما هو موضع إجماع عند من سبقوه من فقهاء الكوفة ، ومالك كان يعتبر إجماع أهل المدينة مقدماً على حديث الأحاد ، وبذلك تكونت فكرة اعتبار الإجماع حجة لا تصح مخالفتها .

(ثالثها) ما ورد من آثار تثبت الاحتجاج بالإجماع من مثل قوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » وقوله عليه السلام : ما رآه المسلمون حسناً ، فهو عند الله حسن ، ومثل ما رواه الشافعي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : ألا فمن سره بحجة الجنة ، فيلزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الفرد ، وهو من الإثنين أبعد .

١٤٤ - على هذه الأسس سار الاحتجاج بالإجماع في عصر الاجتهاد .

ويظهر أن معنى الإجماع لم يكن محرراً ، فكان انعقاد الإجماع موضع خلاف بين العلماء في كثير من المسائل .

ولقد وجدنا أبا يوسف رضى الله عنه في الرد على سير الأوزاعي يناقشه في معنى إجماع الأئمة ، عندما منع الاسهام للبراذين ، وأسهم للفرس سهمين ، ولم يعتبر البرذون كالفرس ، فقد قال الأوزاعي في ذلك : « كان أئمة المسلمين فيما سلف ، حتى هاجت الفتنة من بعد قتل الوليد بن يزيد - لا يسهمون في ذلك للبراذين ، فيقول أبو يوسف في الرد عليه : « ما كنت أحسب أحداً يجهل هذا ، ولا يميز بين الفرس والبرذون ، ومن كلام العرب المعروف الذى لا يختلف فيه أن تقول : هذه الخيل ولعلها براذين كلها أوجلها ... » وما نعرف نحن في الحرب أن البراذين أوفق لكثير من الفرسان من الخيل في لين عطفها ، وقودها ، وجودتها ، مما لم يبطل الغاية ، وأما قول الأوزاعي على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف ، فهذا كما وصف من أهل الحجاز ، أو رأى بعض مشايخ الشام ، ممن لا يحسن الوضوء ولا التشهد ، ولا أصول الفقه ، (١) .

وترى من هذا أن الأوزاعي يحتج بالإجماع وأبو يوسف يمنع انعقاد الإجماع . ويسلم له بأن رأيه عليه علماء الحجاز ، وبعض أهل الشام ، ممن لا يعدون من العلماء . وفي هذا يسلم أبو يوسف بأن إجماع الأئمة حجة ، ولكن ينازعه في انعقاده .

وتجد الشافعى رضى الله عنه من بعد يتجادل مع كثيرين من مناظريه في المسائل في أمر انعقاد الإجماع في هذه المسائل . حتى تكاد المناظرة تدفعه إلى إنكار وجود الإجماع ، إلا في أصول الدين ، وفي مثل إجماع العلماء على أن الظهر أربع (٢) .

وترى من هذا كيف كان العلماء في عصر الاجتهاد يختلفون في انعقاد الإجماع ، وإن كانوا لا يختلفون في أصل حجيته ، ولعل أول من حرر معنى الإجماع على التعريف الذى بيناه هو الشافعى رضى الله عنه في رسالته .

١٤٤ - جاء الحنفية وقرروا أن الإجماع حجة ، ونسبوا ذلك التقرير إلى

(١) الرد على السير الأوزاعي ص ٢١ طبع مصر .

(٢) راجع في هذا الكتاب جاع العلم الجزء السابع من الأم ص ٢٥١ .

أبي حنيفة وصاحبيه ، ولم يفرقوا في هذا بين أنواع الإجماع ، بل قرروا أن ذلك قول المشايخ ، سواء في ذلك الإجماع القولي ، والإجماع السكوتي .

ويعتبر ذلك النوع الأخير من الإجماع عند الحنفية رخصة ، وتصويره أن يذهب واحد من أهل الحل والعقد أو الاجتهاد في عصر إلى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة ، وينتشر ذلك بين أهل عصره ، وتمضي مدة التأويل فيه ، ولم يظهر له مخالف .

ومن الإجماع السكوتي أيضاً ما يكون في الأفعال ، وصورته أن يفعل واحد من أهل الإجماع فعلاً . ويعلم به أهل زمانه ، ولا ينكر عليه أحد ، وتمضي مدة التأويل والتفسير ^(١) .

(١) راجع كشف الأسرار ، ومن هذا التصوير للإجماع السكوتي يتبين أنه لا بد من أمرين لاعتباره (أحدهما) ألا تكون المسألة التي حدث السكون عليها قد سبق اختلاف المذاهب فيها ، وإلا كان القول الذي يعلن اختياراً لواحد منها ، ولا يكون إجماعاً فالسكوت يكون لسبق تقرير الآراء المختلفة ، وعدم الاحتياج إلى ذكر بيان جديد لها ،

(وثانيهما) أن تمضي مدة التأويل والتفسير وتوجيه القول ، ولا يوجد اعتراض ومخالفة . هذا ويجب التنبيه إلى أن الإجماع السكوتي لم يأخذ به كثيرون من العلماء ، فالشافعي رضي الله عنه لا يأخذ به ، إذ يفسر الإجماع بما لا يدخل في عموم الإجماع السكوتي ، فيقول في الرسالة : « لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك ، وحكاة ممن قبله ، كالظهور أربع ، وكتعريم الخمر ، وما أشبه ذلك » . ويحتج لهذا الرأي بأنه لا ينسب لسأكت قول ، ولأن السكوت يحتمل أن يكون لأنه موافق ، ويحتمل أن يكون لأنه لم يجتهد بعد في الواقعة ، ويحتمل أنه اجتهد ، ولكن لم يؤده اجتهاده إلى شيء . وإن أدى اجتهاده إلى شيء ، فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفاً لذلك القول الذي ظهر ، لكنه لم يظهره ، إما للتروى والتفكر في ارتياد وقت يتمكن فيه من إظهاره ، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد ولم يرد الإنكار على المجتهد ، لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب ، أو لأنه سكت خفية ومهابة ، ومع هذه الاحتمالات لا يكون سكوتهم مع إعلان قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً .

وقد نقل ذلك الرأي عن الظاهرية وبعض الحنفية والجبائي من المعتزلة . وأكثر الحنفية كما تبين في الصلب على أنه إجماع ، وقال بعض العلماء إن السكوت يكون حجة =

وهكذا يعتبر الحنفية الإجماع السكوتي حجة ، ولو كان أساسه فعلاً ، ولا يلزم أن يكون قولاً ، ويقولون في الاستدلال لذلك البزدوى :

« إن النطق منهم جميعاً متعذر غير معتاد ، بل المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ، ويسلم سائرهم . . وإنما نجعل السكوت تسليماً بعد العرض ، وذلك موضع وجوب الفتوى ، وحرمة السكوت لو كان مخالفاً . »

١٤٥ — ولقد بنى على هذا الأصل ، وهو أخذهم بالإجماع السكوتي إن الصحابة ومن بعدهم إذا اختلفوا في حادثة على قوانين أو أقاويل محصورة كان ذلك إجماعاً منهم على أنه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الأقوال ، وإن ما خرج عنها باطل ، فلا يجوز إحداث قول آخر ويقول صاحب كشف الأسرار « إن ذلك قول الجمهور . »

ولاشك أن اختلاف الصحابة في مسألة لا يجوز معه أن يخرج منه إلى قول آخر ليس قول أحد منهم ، بل يختار المجتهد منها ، ما يستقيم مع مقابيليه ، وذلك على مقتضى مذهب أبي حنيفة الذي نقلناه لك في صدر كلامنا في أصوله التي بنى عليها اجتهاده ، ونجد من الحق علينا أن نعيد هذه العبارة المأثورة عنه ، والتي تضافرت بها الأخبار وهي : « إني أخذ بكتاب الله إذا وجدته ، فما لم أجده أخذ بسنة رسول الله ﷺ ، فإذا لم أجده كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ، أخذت بقول أصحابه ، من شئت ، وادع قول من شئت ، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فإذا

= ولكن لا يعد إجماعاً ، وذهب بعضهم إلى أن الرأي إن كان من حاكم ، وسكت العلماء فليس بحجة ، وإن كان من فقيه كان إجماعاً .

وحجة من اعتبر السكوت بفروطه إجماعاً أن احتمالات المخالفة أو التروى هي غير الظاهر ، إذ السكوت في موضوع البيان بيان ، وما دام الرأي قد اشتهر وعرف فالسكوت عن الرد دليل الموافقة ، إذ لو كان مخالفاً لكان ذلك وقت البيان ، وبعبارة أخرى : لذلك كان احتمال المخالفة احتمال غير الظاهر ، وهو احتمال غير ناشئ عن دليل ، فلا يلتفت إليه ، وإنما الاحتمال الذي يسقط به الاستدلال هو الاحتمال الذي تهدده الإمارات ، ولا تناقضه ، والإمارات هنا شاهدة لاحتمال الموافقة دون المخالفة ، فتعتبر الموافقة .

انتهى الأمر إلى إبراهيم ، والشعبي ، والحسن ، وابن سيرين ، وسعيد بن المسيب ، وعدد رجالا ، قد اجتهدوا — فلي أن أجتهد كما اجتهدوا .

فهذه العبارة تفيد أنه يأخذ بأقوال الصحابة مقلداً لهم رضى الله عنه ، إن كان لهم قول واحد ، وإن كانت لهم أقوال اختار منها ما يتفق مع مسلكه في الاجتهاد ويستقيم مع قياسه .

وهذه العبارة كما تفيد هذا تفيد أنه لا يتقيد ذلك التقيد بالنسبة لمن جاء بعد الصحابة من التابعين ، إذ هي تفيد أن له أن يجتهد كما اجتهد التابعون ، لا يتقيد بأقوالهم منفردة ، بل إذا استقامت بين يديه الأقيسة مخالفة لها في مجموعها وآحادها سار على مقاييسه ، لأن له أن يجتهد كما اجتهدوا ، وهو رجل وهم رجال .

١٤٦ — وزيد في هذا المقام أن نشير إلى أمرين :

أحدهما — أكان أبو حنيفة يقيد نفسه بأقوال من جاءوا بعد الصحابة لا يخرج عنها إلى غيرها ، ويعد ذلك إجماعاً يتقيد به ، ولا يجوز أن يعدوها في اجتهاده ؟ والجواب عن ذلك قد نوهنا عنه آنفاً ؛ وهو أن تلك العبارة المأثورة عنه رضى الله عنه تدل بعبارتها ، أو على الأقل تفيد بإشارتها أنه لا يتقيد ، لأنه إذا كان لا يتقيد بأقوال التابعين من أمثال الحسن البصرى ، وابن سيرين ، وابن المسيب ، وإبراهيم النخعى ، بل يجوز أن يجتهد كما اجتهدوا ، فأولى كل من جاء بعدهم ، لأنهم لم تتوافق آراؤهم ، حتى يكون الاتفاق حجة في ذاته ، ولم يكن تفكيرهم ذا صلة بمشاهد الرسول حتى تكون مجاوزة أقوالهم في معنى مجاوز السنة ، وإن كانوا مختلفين .

واقدر كان التقيد بأقوال المختلفين في عصر من العصور موضع اختلاف بين المجتهدين في المذهب الحنفى ، وفي غير المذهب الحنفى ، فقد قال بعض العلماء بالتقيد مطلقاً ، ومنع بعضهم ذلك مطلقاً ، وقال : إن اختلافهم دليل على تسوية الاختلاف في الحادثة ، والمصير إلى ما أدى إليه الاجتهاد ، فجاز إحداث قول آخر فيها ؛ كما لو لم يستقر الخلاف . وفصل بعض الأصوليين ؛ فقال : إن كان القول الحادث رافعاً لما اتفقوا عليه يكون مردوداً ، كاختلاف الصحابة في الجدة مع الأخوات والأخوة ؛ فقد

اتفقوا على أنه يستحق مع الأخوات والأخوة والأشقاء والآب ، ولكن اختلفوا
فبعضهم يحجب به جميع الأخوة والأخوات ، وبعضهم قال يشاركونه ، ولا يحجبهم
فإذا قال مجتهد بعد ذلك أنه لا يستحق معهم شيئاً ، فقد خرج على إجماعهم . لأنهم
اتفقوا على الاستحقاق ، فحكمه بعدم الاستحقاق مخالفة لإجماع إيجابى قولى .

وإن كان القول الحادث لا ينقض ما اتفقوا ، بل يكون أخذاً ببعض وجوه
النظر فى ناحية ، وبالوجوه الأخرى فى الناحية الأخرى كاختلاف الصحابة فى
انحصار الأثر فى أحد الزوجين والآب والام ، فقد قال بعض الصحابة تأخذ
الام الثلث من كل التركة ، وقال بعضهم ثلث الباقي بعد نصيب أحد الزوجين ، فإذا
قال قائل إن لها ثلث الكل إذا كان الورثة أما وزوجة وآباً ، وثلث الباقي إذا كان
الورثة أما وزوجاً وآباً فهو لم يشذ عن القولين ، ولا يعد خارجاً على الإجماع
ولقد قال بعض العلماء : إن الصحابة يتقيد بالمجتهد بخلافهم ، فلا يتجاوز أقوالهم إلى
أقوال غيرهم ، أما غيرهم فلا يتقيد به ، وإن عبارة أبى حنيفة تفيد هذا المعنى
وتؤدى إليه كما نوهنا سابقاً .

الأمر الثانى — أن أبى حنيفة عند تقيد بأقوال الصحابة لا يعدوها إلى غيرها
بل يختار منها ما يتفق مع قياسه ، ولم يكن ذلك لأنه إجماع عنده ؛ بل لأنه لا يريد
أن يترك المأثور ؛ ولا يريد أن يخرج عن أتباع السلف الصالح رضى الله عنهم ،
ولأنه يرى أن أصحابهم لرسول الله ﷺ كسبته علماء بالدين ، وفقهاً فيه وفهماً
لأحكامه ومعرفة لمراميه أكثر من غيرهم ، حتى ليروى عنه أنه كان يقول : إن
جلوس أحدهم مع النبى ﷺ ساعة خير من علم سنين ، ثم هم الذين شاهدوا
وعاينوا أما كن التنزيل ، والحوادث التى اقترنت بالأحكام وأسباب النزول ، وفرق
بين التقيد بأقوالهم وعدم الخروج عن نطاقها لهذه المعانى والتقيد بها لأنها إجماع
حتى لا يخرج عن مجموع هذه الأقوال التى انحصر اختلافهم فيها واعتبار
ذلك إجماعاً منهم .

ووجه التفرقة أنه في الأول إنما يمتنع عن الخروج تقديساً لاجتهاد الصحابة واعتباره قريباً من السنة واعتباره الخروج عن مجموع أقوالهم المختلفة إبتداعاً يناقض الاتباع ونهج طريق السلف الذي يكون فيه الأمن من الشطط ، ومجاورة الاعتدال . أما في الثاني ، فيكون الامتناع ، لأنه اتفاق وإجماع ، ويكون داخلاً في عموم قوله ﷺ « لا تجتمع أمتي على ضلالة » ويكون ذات الاتفاق هو موضع الاحتجاج ، لا كونه من الصحابة .

وقد علمت عن أن المنقول عن أبي حنيفة يبين أنه لا يجتهد مع اجتهداهم المتفق عليه تقديراً لأقوالهم بسبب الصحبة ، وأن التابعين لا يرتفعون إلى هذه الدرجة فهم رجال له أن يجتهد كما اجتهدوا .

١٤٧ - ولقد ينسب علماء الأصول في المذهب الحنفي إلى أبي حنيفة وأصحابه تفصيلات في الإجماع ، مثل أهلية من ينعقد منهم الإجماع ، فلا يدخل في الإجماع الفساق وأصحاب الهوى والبدع ، لأن الفساق ليسوا ذوي كرامة والأخذ بالإجماع فيه تكريم للمجتمعين ، وحكم بخيريتهم ، عملاً بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، ولأن أهل الهوى كالخوارج ، والروافض فيهم من التعصب لأقوالهم ، وإهدار آراء الجماعة الإسلامية ما يجعل خلافهم غير معتبر ، فينعقد الإجماع ، ويكون حجة في نظر الحنفية ، ولو خالف الإجماع الخوارج أو الروافض ، أو بعض الفساق .

والاجتهاد ، أهو شرط أم لا ، فيقولون ليس بشرط في أمهات الشريعة الممهدة للعامة التي لا تحتاج إلى نظر ورأى كنقل القرآن الكريم إلى الأخلاف والصلوات الخمس ، وأما ما يحتاج إلى نظر ورأى واجتهاد ، فلا يكون الإجماع إلا باتفاق المجتهدين ، حتى لو خالف بعض العوام في ذلك لا يلتفت إلى خلافه ، وينعقد الإجماع مع هذا الخلاف .

١٤٨ - وكما ينسبون إلى الأئمة تفصيلات فيمن يتكون منهم الإجماع ينسبون

إليهم تفصيلات في شروط الإجماع ، فهم لا يشترطون انقراض العصر لينعقد الإجماع ، كما ينسبون إلى الشافعي (١) .

ويذكرون اختلاف أبي حنيفة وأصحابه في شرط من شروط الإجماع ، وهو كون الأمر المجتهد فيه ، كان فيه اجتهاد وخلاف من السلف . فيقولون إن محمداً رضي الله عنه لا يشترط شيئاً في هذا ، فينعقد الإجماع ، ولو كان الأمر المجمع عليه موضع اجتهاد واختلاف بين الصحابة ، ويكون الإجماع حجة ملزمة ، ليس لأحد أن يخالفه من بعد ، ولو كان في هذه المخالفة متبعاً لبعض آراء السلف الصالح من أصحاب النبي ﷺ . وذكر السرخسي أن أبا حنيفة يشترط لحجية الإجماع ألا يكون الأمر المجمع عليه كان موضع اختلاف بين الصحابة . وإن ما أثر عنهم فيه خلاف لا يكون الإجماع فيه حجة ، لأن من يأخذ برأي واحد من المختلفين يكون متبعاً لبعض آثار السلف ، ولا يكون مبتدعاً .

١٤٩ — وقد أخذ ذلك الخلاف من حكم فرع من الفروع روى عن أبي حنيفة وخالفه فيه محمد ، وذلك الفرع هو بيع أمهات الأولاد (٢) . وذلك أن بيعهن كان مختلفاً فيه بين الصحابة ، فأكثرهم لم يجوزوه ، حتى قال عمر رضي الله عنه : كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ، ودماؤكم بدمائهن ، وجوزوه على وجابر وغيرهما ، حتى لقد قال علي رضي الله عنه : اتفق رأيي ورأي عمر على ألا تباع أمهات الأولاد والآن رأيت بيعهن . وقال جابر : كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد الرسول ﷺ (٣) .

واقعد ذكر العلماء أنه لما جاء عهد التابعين أجمعوا على أنه لا يجوز بيعهن . فهل يعتبر اتفاق التابعين هذا إجماعاً لا تجوز مخالفته ؟ وتعتبر المسألة متفقاً عليها لا خلاف فيها ؟ ولو اعتبرت كذلك ما جاز لقاض من بعد أن يحكم بصحة بيعهن

(١) والصحيح أن الشافعي لا يشترط انقراض العصور ، فإن ذلك المصطلح لم يحجى في الرسالة وعموم ما جاء بها يخالفه .

(٢) أم الولد هي الأمة التي ينشأها سيدها ، فتعقب منه ولداً ويدعى نسبه ، فيقال لها أم ولد . (٣) كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٦٨ .

لأنه يقتضى فى فصل غير مجتهد فيه ، بل هو موضع اتفاق ، ويناقض الإجماع ، ولو كان اتفاق التابعين لا يعد إجماعاً لجاز للقاضى أن يحكم بصحة البيع ، لأن الأمر ليس فيه إجماع ، بل هو فصل مجتهد فيه ، وقد اختلفت فيه الصحابة ، فإذا قضى بصحة البيع ، فقد صادف حكمه قول صحابي ، فينفذ قضاؤه ، فما المروى فى هذا عن أبى حنيفة وأصحابه ؟

لقد روى عن محمد رواية واحدة ، وهى أن البيع باطل ، ولو قضى بصحته قاض . كان قضاؤه باطلا لا ينفذ ، ولذلك قال العلماء إن رأيه أن الإجماع ينعقد ويكون حجة ، ولو كان الفصل الذى انعقد فيه الإجماع قد كان موضع خلاف عند السلف ، إذ الإجماع اللاحق ينسخ الخلاف السابق .

أما أبو حنيفة فقد روى عنه روايتان (إحداهما) : أن قضاء القاضى يبيع أمهات الأولاد لا ينفذ ، وبذلك يكون رأى أبى حنيفة ومحمد واحداً ، ورواية أخرى رواها أبو الحسن الكرخى أنه ينفذ ، وبذلك يكون رأى محمد مخالفاً لرأى شيخه أبى حنيفة ، وهناك رواية ثالثة ذكرها جامع الفصولين ، وهى أن القضاء ينفذ إذا أمضاه قاض آخر .

لا شك أنه على الرواية التى تمنع صحة الحكم بالبيع يكون رأى أبى حنيفة أن مثل هذا الاتفاق من التابعين إجماع يعتد به ، ويكون ملزماً للأخلاف ولو كان للسلف الصالح من صحابة محمد ﷺ اجتهاد فيه ، ورأى مخالف .

أما على الرواية التى تجيز حكم القضاء بصحة بيعهن ، فقد اختلف تخريجها ، فقال الكرخى وشمس الأئمة الحلوانى وغيرهما : إن هذا يدل على أن أبا حنيفة رضى الله عنه يشترط لاعتبار الإجماع حجة ملزمة لا يجوز القضاء بغيرها ألا يكون الأمر الذى اتفق الفقهاء فى عصر من العصور عليه موضع اجتهاد واختلاف بين الصحابة رضوان الله تعالى عليهم .

وقال بعضهم إنه لا خلاف بين أبى حنيفة ومحمد فى هذا المقام ، بل تخريج قول أبى حنيفة فى هذا على هذه الرواية أن ذلك الإجماع المتأخر ، لأن كثيرين من

العلماء قد قالوا إنه ليس بإجماع ، كان مختلفاً فيه فإذا جاء قاض وأجاز بيع أمهات الأولاد ، فقد اختار الأخذ بعدم اعتبار ذلك الإجماع ، وذلك فصل مجتهد فيه ، فيجوز قضاؤه وينفذ ، فإذا كان أبو حنيفة قد أجازَه فليس ذلك لأنه لا يعتبر هذا الإجماع ، بل إنه يعتبره ، ولكنه يعترف بأنه مجتهد في انعقاده حجة ، فإذا اختار قاض عدم انعقاده حجة احترام قضاؤه .

وعلى هذا التخريج يكون الإجماع منعقداً عنده ، ولو كان في فصل قد اختلفت فيه الصحابة ، وكان الإجماع اختياراً لأحد القولين .

١٥٠ - هذا هو الفرع الذي استنبط منه بعض العلماء خلاف أبي حنيفة مع محمد في اعتبار هذا النوع من الإجماع ملزماً ، أو عدم اعتباره ، ولقد وضعنا بين يدي القارئ طريق استنباط ذلك الشرط ، والخلاف فيه ، أو عدم الخلاف وترى أنه مبني على ادعاء إجماع التابعين على عدم جواز بيع أمهات الأولاد ، فهل دعوى ذلك الإجماع ثابتة لا مجال للشك فيها ؟ لقد وجدنا شيخ التابعين بالمدينة سعيد بن المسيب يمنع بيعها ، ووجدنا شيخ الكوفة إبراهيم النخعي يمنع بيعها ، ووجدنا أبا حنيفة يروى عن شيخه عن إبراهيم عن عمر بن الخطاب أنه كان ينادى على منبر رسول الله ﷺ إن بيع أمهات الأولاد حرام ، إذا ولدت الأمة لسيدتها فليس عليها رق بعد^(١) فهل بعد اتفاق إبراهيم فقيه الكوفة وسعيد بن المسيب فقيه المدينة دليلاً على الإجماع ، وهل اتفق معهم أيضاً جميع فقهاء التابعين بالبصرة ومكة والشام ، واليمن وغيرها من الاقطار والأمصار ، وأخبر كل تابعي عن قبله من المجتهدين أنه قال ذلك .

لقد رجعنا إلى مبسوط السرخسي شارح كتب ظاهر الرواية في باب أم الولد فوجدناه يذكر أن بيعها موضع خلاف وأن رأى الجمهور ، ومنهم الحنفية أن البيع غير صحيح ، ثم يحتج للجمهور بالحديث ؛ وآثار الصحابة ، والقياس ، ولا يحتاج بالإجماع لأن انعقاد الإجماع من التابعين في بيع أمهات الأولاد موضع نظر .

وإذا كان انعقاد ذلك الإجماع موضع نظر ، وادعاؤه لا دليل عليه ، فكل ما اتبني عليه من استنباط ليس موضع تسليم ، لأنه بني على أمر لم يثبت ، ولو سلمنا أن الإجماع قد انعقد من التابعين على عدم بيع أمهات الأولاد فهل ثمة دليل على أن أبا حنيفة اعتبره الحجة في هذا ، لقد وجدناه في الآثار يحتاج بخبر عمر ، ولا يذكر إجماعاً . أنه لم يتعرض له بنى ولا إثبات .

والحق أن التخريج في هذه القضية لا يعتمد على أساس سليم يصح للإنسان أن يعتقد أن فكرة الإجماع سلباً أو إيجاباً كانت مسيطرة على أبي حنيفة في دراسته لها وانتهائه فيها إلى ما انتهى إليه من أحكام في البيع والقضاء به .

١٥١ — ولقد ذكر علماء الأصول في المذهب الحنفي أن الإجماع حجة قطعية . وقال بعض العلماء أنه حجة ظنية^(١) .

وفصل نحر الإسلام فجعل الإجماع ثلاث مراتب : أعلاها إجماع الصحابة ، وجعله كالحديث المتواتر ، والأدلة القطعية - يوجب قطعاً لأنهم هم الذين شاهدوا وماينوا ، والثاني إجماع من بعدهم في فصل غير مجتهد فيه ، فيكون كالحديث المشهور المستفيض ، والثالث الإجماع في فصل مجتهد فيه ، فإنه في هذه الحال يكون كخبر الآحاد يعتبر ظنياً فقط ، وتكون فيه شبهة ، وهذا كله إذا نقل خبر الإجماع بطريق التواتر ، أما إذا نقل خبر الإجماع بطريق الآحاد ، فإنه لا يوجب يقيناً ، ولو كان إجماع الصحابة لأن إجماع الصحابة وإن أفاد القطع في ذاته نقله بطريق

(١) ولقد فصل بعض العلماء تفصيلاً حسناً ، فقال : إن كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل أعداد الصلوات وركعاتها ، وفرض الحج والصيام ، وزمانها ، ومثل تحريم الزنى وشرب الخمر والسرقه والربا - كفر منكره ، لأنه صار بإنكاره جاحداً لما هو من دين الرسول قطعاً ، فصار كالجاحد بصدق الرسول عليه السلام . وإن كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته ، كتعريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها ، وفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة . وتورث الجدة السدس ، وحجب بنى الأم بالجد ، ومنع تورث القاتل لا يكثر جاحده ، ولكن يحكم بضلاله وخطئه ، لأن هذا الإجماع ، وإن كان قطعياً أيضاً ، إلا أن المنكر متأول ، والتأويل مانع من الكفر .

الآحاد جعل الظن يحيط بالنقل، وصار كحديث الآحاد، لأن أقوال رسول الله ﷺ في ذاتها تفيد القطع في الدين، ولكن الظنية في أحاديث الآحاد جاءت في نقلها والإجماع في كل حال مقدم على القياس.

ويقول نخر الإسلام البزدوى: «من أنكر الإجماع فقد أبطل دينه، لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها إلى إجماع المسلمين».

١٥٢ — هذه خلاصة موجزة أشد الإيجاز لما قاله نخر الإسلام في الإجماع، فهل يحكى في نظره في كل هذا أقوال أبي حنيفة وأصحابه؟ الظاهر ذلك، وإن لم يبين العماد الذي يعتمد عليه في نسبة هذه الآراء إليهم.

ومهما يكن أمر نسبة هذه الأحكام إلى أبي حنيفة وأصحابه، فإننا نجد من الحق أن نشير إلى أمر قرره نخر الإسلام وغيره من علماء الأصول، وهو أن العلماء الذين قرروا أن الإجماع حجة، قرروا مع ذلك أن يكون الإجماع له سند، فلا يمكن أن يجمع العلماء على أمر إلا إذا كان لهم سند من الشرع بعثهم على الإجماع، ويسمى ذلك نخر الإسلام السبب الباعث على الإجماع، وذلك السند أو السبب الباعث حديث، أو قياس، ولكن بعد انعقاد الإجماع لا يبحث عن سنده، بل يعتبر هو في ذاته حجة، تفيد الإلزام، ولا يصير الإلزام فيها بخبر الآحاد، أو القياس، بل بذات الإجماع، فلا يكون ثمة مناقشة في سند الإجماع، أهو يؤدي إلى ما قال أم لا يؤدي حتى لا يكون ثمة مجال لتخطئة المجمعين وذلك ليتحقق معنى الحديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة».

١٥٣ — هذا أمر مقرر ثابت ينسب إلى أبي حنيفة وغيره من العلماء، وهو في مرتبة البدهيات يعرفه كل الذين يعرفون ما قرره العلماء بشأن الإجماع.

ونجد من الحق علينا في هذا المقام أن نناقش بعض الكتاب الأوروبيين في بعض ما قرروه بالنسبة لحكم الإجماع عند المسلمين، فقد قالوا: الحديث النبوي الذي يعتبر أساس الإجماع هو: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة»، يضاف إليه الآية ١١٥ من سورة النساء التي يتوعد الله فيها: «ومن يتبع غير سبيل المؤمنين»، والآية ١٤٣ من سورة البقرة: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً».

وقالوا : على هذا يكون في مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسنناً ، لا أن يسلبوا بما تلقوه عن طريق آخر فحسب ، وقد أصبح بفضل الإجماع ما كان في أول الأمر بدعة أمراً مقبولا ، نسخ السنة الأولى ، فالتوسل بالاولياء مثلاً صار عملياً جزءاً من السنة . وأعجب من هذا أن الاعتقاد بعصمة النبي قد جعل الإجماع ينحرف عن نصوص واضحة في القرآن ، فلم يقتصر الإجماع على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب ، بل غير عقائد ثابتة وهامة جداً تغييراً تاماً ، وعلى هذا فهو يعتبر اليوم عند الكثيرين مسلمين وغير مسلمين - وسيلة فعالة للإصلاح ، فهم يقولون إن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الإسلام ما شاءوا ، على شريطة أن يكونوا بجمعين . على أن الآراء غير متفقة فيما يمكن أن ينتظر للإجماع ، فحولد سيهر الذي درس تاريخ الإجماع يعتقد أنه يمكن أن يكون له شأن كبير على خلاف سنوك هرجونية الذي يرى أن الفقه قد جمد ، ولذلك فلا رجاء في الإجماع ،^(١).

١٥٤ — هذا كلام الأوروبيين في الإجماع : وهو يدل على أنهم لم يفهموا ما قيل حول الإجماع على وجهه الصحيح . فهم ذكروا الإجماع على أنه حقيقة مقررة في الإسلام ثابتة ثبوتاً لا مجال للنظر فيه بأى نوع من النظر ، وأن الإجماع هو إجماع العامة ، وأنه يتناول في شمول أحكامه ما يتصل بالعقائد والعمل ، وأنه يعارض الكتاب الكريم ، والقطعي من آياته في دلالاتها ، وأحاديث رسول الله ﷺ ، وأنه يقدم على الكتاب والسنة ، وأنه يمكن أن يكون سبباً في بناء شريعة جديدة غير ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ، وأنه بالإجماع تغيرت عقائد ، وجاءت عقائد لم تكن ثابتة .

وذلك في مجموعه فهم خطأ للإجماع والقائلين به ، لأن قضية كون الإجماع حجة ليست موضع إجماع من المسلمين ، بل من المجتهدين الذين لهم مقام في الاجتهاد معروف من أنكر وجوده ، ومنهم من اعترف به حجة ، ولكن إذا نوقش في قضية ادعى الإجماع فيها أنكر وجوده ، حتى إن الشافعي لم يسلم به لمناظر قط إلا في الإجماع في أصول المسائل ، وكون الصلوات خمساً ، وعدد ركعات الفرائض .

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، العدد السابع من المجلد الأول مادة (إجماع) ، وترجمة الجامعيين .

ونحو ذلك ، ولم يعتبر أحمد بن حنبل من أنواع الإجماع حجة إلا إجماع الصحابة ،
فالإجماع ليس قضية مسلمة .

والذين قرروا أن الإجماع حجة اتفقوا على أنه حجة بعد كتاب الله وسنة
رسوله ﷺ ، وأنه لا يعارض كتاب الله تعالى ، والمشهور المستفيض من سنتنا ﷺ ،
وكثيرون من العلماء على أنه حجة ظنية إلا ما قال به بعض هؤلاء من أن إجماع
الصحابة وحده هو الذى يكون حجة قطعية .

وإن الإجماع المعتبر عند عامة العلماء هو إجماع المجتهدين لا إجماع العوام ، إلا
في المسائل الدينية التى لا تحتاج إلى نظر واستنباط وتأمل وكالصلوات وعددها ،
فإن إجماع العامة فيها معتبر .

وإن الإجماع إذا كان حجة ظنية ، وهو رأى الأكثرين ، فهو فى العمل
دون الاعتقاد .

وأن العلماء الذين اعتبروا الإجماع حجة ، قد اتفقوا على أنه لا بد له من سند
من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ ، أو قياس صحيح يحمل فيه الحكم على نص من
كتاب الله تعالى ، وإذا كان لا بد من سند النص أو الحمل على النص ، فكيف
يعارض الكتاب الكريم ويقدم عليه ؟ نعم إن الإجماع إذا كان السند الذى اعتمد
عليه حديث آحاد ، فإنه يصبح الثبوت بالحكم بعد الإجماع كالثبوت بالمشهور من
الآحاد يث ، لما أعطاه الإجماع عليه من قوة .

هذه هى الحقائق المقررة فى الإجماع ، وقد قالها العلماء فيه ، ولكن الأوروبيين
يفهمون الأمور كما يريدون ، ولا يفهمون المسائل كما هى فى ذاتها ، حتى إنهم يقررون
أن البدع بعد الإجماع عليها تصبح سنناً ، وهذه فردية على الإسلام ، لأنه لم يجمع
على بدعة من جهة ، ولأن البدعة مهما يكن أمر الآخذين بها وعددهم هى ضلالة ،
كما قال رسول الله ﷺ : « كل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار » .

إن الإجماع فى شرعيته إنما كان حجة بعد النص ، لمراعاة وحدة الجماعة وتوحيد
رأيها ، ومنع العمل بالشاذ من الآراء .

هـ - القياس

١٥٥ - نقلنا لك أن أبا حنيفة كان إذا لم يجد نصاً في كتاب الله تعالى ، ولا سنة رسول الله ﷺ ، ولا فتوى صحابي ، واجتهد وانجه إلى الرأي يتعرف وجوه النظر المختلفة للمسألة ، وأنه كان يتجه إلى القياس أحياناً ، وإلى الاستحسان أحياناً ، ومصلحة الناس وعدم الحرج في الدين رائده ، فهو يأخذ بالقياس إلا إذا قبح الأخذ بالقياس ، ولم يتفق مع معاملات الناس ، فيأخذ حينئذ بالاستحسان وتعامل الناس هاد له في استحسانه وقياسه معاً .

وعلى ذلك نقول كما قررنا في صدر كلامنا إنه كان يأخذ من وجوه الرأي ، ومناحيه بالقياس ، والاستحسان ، وعرف الناس ، ولكل في اجتهاده مقام واعتبار ، ولنتجه إلى أولها الذي اشتهر به ، وهو القياس .

١٥٦ - والقياس الذي أكثر منه أبو حنيفة قد ضبطه العلماء من بعده في تعريف جامع مانع ، فقالوا إنه بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب ، أو السنة ، أو الإجماع ، لا شراكه معه في علة الحكم .

وإن اجتهاد أبي حنيفة ومسلكه في فهم الأحاديث ، مع البيئة التي عاش فيها ، من شأنه أن يجعله يكثر من القياس ، ويفرع الفروع على مقتضاه ، وذلك لأن أبا حنيفة في اجتهاده ما كان يقف عند بحث أحكام المسائل التي تقع بل يتسع في استنباطه ، فيبحث عن أحكام المسائل التي لم تقع ، ويتصور وقوعها ، ليستعد للبلاء قبل نزوله ، ويعرف الخروج منه إذا وقع ، كما أشارت عبارته التي نقلناها من قبل ، وإن ذلك بلا ريب يتقاضاه أن يستنبط العلل الباعثة للأحكام والغايات المناسبة لشرعيتها ، ويبني عليها ، ويجعل العلل مطردة في كل ما تنطبق عليه .

ولقد كان مسلك أبي حنيفة في فهم النصوص يؤدي إلى الإكثار من القياس ، إذ لا يكتفي بمعرفة ما تدل عليه من أحكام ، بل يتعرف من الحوادث التي اقترنت

بها ، وما ترمى إليه من إصلاح للناس ، والأسباب الباعثة ، والأوصاف التي تؤثر في الأحكام وعلى مقتضاها يستقيم القياس ، فقد كان يتعرف من أسباب الزول ، ومن المسائل التي قيلت فيها الأحاديث العلل الشرعية المؤثرة ، حتى عد خير من يفسر الأحاديث ؛ لأنه لا يكتفى بالتفسير الظاهر الذي يدل عليه سياق القول ، بل يتعرف ما ترمى إليه العبارة ، وما تنهى عنه الإشارة ، وما يدل عليه اللفظ بمقتضاه ، ويستنطق ما تسمى إليه الحوادث التي اقترنت بالشرعية ، وكل ذلك كان بلا ريب يدفعه إلى الإكثار من القياس ، ليسير في مسلكه في التفسير إلى آخر مداه .

ولقد كان الحديث قليلا في العراق كما علمت ، وفقهاء الصحابة الذين نزلوا به كانوا يكثر من الرأي ، ويرون أن الرأي خير لهم من أن يكذبوا على رسول الله ﷺ ، أو يتحدثوا بما عساه لم يقله ، وقد شرحنا عند الكلام في أهل الرأي والحديث أن التابعين الذين كانوا بالعراق كانوا يخشون ذلك الكذب أيضاً ، وإبراهيم النخعي شيخ مدرسة الكوفة الذي كان فقهه مثلاً احتذاه أبو حنيفة في اجتهاده يؤثر أن يقول قال الصحابي أو التابعي ، على أن يقول قال رسول الله ﷺ خشية الكذب عليه ، وأن يقول عنه ما لم يقله .

١٥٧ - من أجل هذا كله أكثر أبو حنيفة رضي الله عنه من القياس ، وكان يستنبط مما بين يديه من أحاديث ونصوص قرآنية عللاً عامة للأحكام ، ويفرع عليها الفروع ، ويعتبر تلك العلل قواعد يعرض عليها كل ما يرد له من أقضية لم يرد فيها نص ، ويحكم بمقتضاها ، ويدرس ما يصل إليه من أحاديث متأثرة بهذه القواعد التي استنبطها ، فإن وافق الحديث ما ثبت لديه ، زادها قوة وتمكيناً ، وإن خالفها الحديث وكان راويه ثقة لديه تنطبق عليه شروط الرواية الصحيحة ، أخذ بالحديث وعده معدولاً به عن القياس ، يقتصر فيه على موضع النص ، ولا يقيس عليه ، فمثلاً روى أبو هريرة أن النبي ﷺ أمضى صوم من أكل أو شرب ناسياً ، وقال إنه رزق ساقه الله إليه ، فأخذ بالحديث ، وقد خالف قاعدته التي تقول إن أساس الإنظار

هو ما يصل إلى الجوف أو الجماع ، ولقد أهضى علة القياس على عمومها فيما عدا الأكل والشرب ناسياً ، ولم يقس الخطأ على النسيان ، مع توافر الجامع بينهما ، وهو عدم توافر القصد في كل ؛ لأن حكم النسيان جاء معدولاً به عن مقتضى القياس ، فيقتصر فيه على مورد النص ، ولا يعدوه .

وهكذا تجد العلل التي استنبطوها قد سبقت في نظرم العلم ببعض النصوص ، ولم يردوا النص لأجل إطراد العلة وتعميمها كما فهم بعض العلماء ، ولم يقولوا إنهم يقدمون القياس على حديث الأحاد إذا انسد باب الرأي ، بل يجعلون العلل قاصرة للنصوص على موضع النص ، وممانعة من أن يقاس عليها ، كما علمت في صوم الأكل ناسياً .

ولكن تعميم العلة قد يتجافى أحياناً عما عليه الناس من تعامل ، فيقبح حينئذ القياس ، أو تكون العلة معارضة بعلة أخرى أبعد تأثيراً ، وحينئذ يكون الاستحسان أعدل وأصلح فيؤخذ به ، وذلك ما سنوضحه عند الكلام في الاستحسان ، وكيف كان مخففاً لما عساه يكون في تعميم علل الأقيسة من قبح .

١٥٨ - يبدو من هذا أن أبا حنيفة كان إمام القياس الذي يستنبط العلل من ثنايا النصوص ، ويعمم حكمها ، ويوائم بينها وبين النصوص المعارضة موافقة عادلة مستقيمة لا يخرج فيها عن النص ، ولا يلغى قياسه ، وإذا قبح القياس في موضع عدل عنه إلى الاستحسان في هذه المسألة لا يعدوها ، فهو يزيل قبح القياس في المواضع التي لا يحسن فيها ، ولا يلغى عمومها ، ويزيل إطراده .

ولكن أبا حنيفة الذي كان له ذلك المقام في القياس لم يؤثر عنه أنه ضبط قواعده ونظم قانونه ، وبين المنتج منه وغير المنتج ، ولقد كنا نود أن نرى تلك القوانين المنظمة لأحكام القياس مدونة بقلم ذلك الفقيه العظيم ، ولكنه لم يدون في الفقه شيئاً ، ولم يحرق بقلبه فيه ، بل ترك تلاميذه يدونون ، فدونوا ما دونوا ولم يدونوا قوانين القياس .

إنه لما لا شك فيه أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقيد نفسه في أقيسته . وكان

يقيد نفسه في استخراج العلل بنظام فكري كان يلاحظه . فإن التناسق الفكري بين الأحكام التي استنبطت بالقياس ، والاتلاف في الفروع ، والتجانس بين أصناف المسائل التي أثرت عنه يجعلنا نحكم بأنه بلا ريب كان يلاحظ قوانين ونظما قيد نفسه بها ، وإن لم ينقلها عنه إلا خلافاً .

١٥٩ — وإذا كان أبو حنيفة لم يبين لنا تلك النظم التي كان يقيد نفسه بها ، فقد جاء المجتهدون في مذهبه ، واستنبطوا من تلك الفروع الماثورة عنه الروابط الجامعة بينها ، وحاولوا أن يستخرجوا النظم التي كان الإمام يقيد نفسه بها في أقيسته ، ولقد ذكروا طائفة من تلك النظم على أنها ما كان يقيد به الإمام نفسه .

وإذا كنا فيما أسلفنا من بحث قد ناقشنا هؤلاء المستنبطين فيما استنبطوه من أصول استخراجوها من الفروع ، ووافقناهم في بعضها وخالفناهم في بعض آخر فإن ما استنبطوه من قوانين للقياس ، ليس لنا إلا أن نقر استنباطهم لها ، لأنه ينطبق على أكثر الفروع التي استنبطت بالقياس ، وما ناقشوا به الشافعي في أصوله كانت مناقشتهم فيه مصورة للعلل التي تستقيم عليها الأحكام الماثورة ، وما يتخلف منها يدنو في أحكام ودقة سبب تخلفه .

ومن أجل هذا نقرر صدق كل ما جاء في أصول نحر الإسلام فيما ساقه من أحكام العلل ، وضوابط القياس ، على أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم .

ولا نريد في هذا البحث أن ننقل لك ما كتبه علماء الأصول في المذهب الحنفي في ذلك ، ولكن نقتبس جزءاً منه يصور لك كيف كانت أقيسة أبي حنيفة ، وكيف كان يسير في استنباطه على مقتضى القياس ، وكيف كان يستخرج العلل من النصوص .

١٦٠ — إن الأصل الذي قام عليه القياس أن أحكام الشارع وردت لصالح الناس في دنياهم وآخرتهم ، فهي قد قدرت فيها معان وحكم تؤدي إلى المصلحة لا محالة وإن كل طلب لشيء ، أو تحريم لشيء ، أو إباحت ، أو كراهة ، إنما كان ذلك بلاوصاف اقتضت ذلك الحكم الشرعي ، وشرع الله لأجلها ما شرع ، وهو في ذلك

غير مكره ولا ملزم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولكنه رحمة بعباده ، وإنعاماً منه وفضلاً ، جعل ما يشرع من أحكام فيه مصالحهم وفيه خيرهم في الحال ، وحسن جزائهم في المآل .

وعلى ضوء هذا المعنى الجليل كان يفهم أبو حنيفة رضى الله عنه نصوص الكتاب والسنة ، وما انعقد عليه إجماع الصحابة ، وما أثر عنهم من فتاوى ، وما تتبعه من أحكام فقهية . ولكن الأحكام الشرعية بما تشتمل عليه من عبادات فيها تكاليفات لا يستطيع العقل أن يدرك من أوصافها علة شرعيتها ، بحيث تناط الأحكام بها .

ولذلك يقسم أبو حنيفة — كما تنسب إليه كتب الأصول — النصوص إلى قسمين : نصوص تعبدية لا يبحث فيها عن علل الأحكام ، كالنصوص التي تثبت التيمم ، ومناسك الحج ، ونحو ذلك مما تكون شرعيتها للتعبد ، وتقريب العبد من ربه ، وجعله يشعر بسلطانه وحده ، وهذه النصوص لا يجرى فيها القياس ؛ لأنها لا تعمل ، ولا يبحث عن الأوصاف التي كانت لأجلها شرعيتها ، وإن كان المؤمن بالله ورسوله يؤمن بأن ذلك شرع لمصلحته ؛ فما كان في شرع الله عبث قط .

وهناك نصوص يبحث فيها عن الأوصاف التي كانت فيها ، وثبت بسببها ما ثبت بها من أحكام ، وشرع ما شرع ، فهذه النصوص معللة ، تتعرف فيها العلة ، ويجرى فيها على مقتضى هذه العلة القياس .

وهذه النصوص هي التي كان يتفهم أبو حنيفة مراميها وغايتها وأسبابها وعملها ، وعد بسبب ذلك أحسن أهل عصره فهماً للحديث ؛ لأنه ما كان يقف عند ظاهر النص ، بل يسبر غوره ، ليعرف أصل الشرعية ، والأوصاف التي اقتضتها .

١٦١ — وعلى هذا نجد من الحق أن نقرر أن أبا حنيفة فهم أن النصوص الدينية معللة ، إلا ما كان منها متعبد الشرعية أو جاء معدولاً به عن القياس ، وأن العلة هي وصف معين يقوم الدليل على أنه العلة دون سواه .

وهذا الرأي هو وسط بين آراء العلماء ، فإن من العلماء من قال : إن النصوص

كلها غير معللة ، إلا إذا قام دليل على أنها معللة ، وينسب هذا الرأي إلى عثمان البتي فقيه البصرة الذي كان معاصراً لأبي حنيفة ، فقد روى عنه أنه قال : إن القياس لا يجوز على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه ، وروى أن بشراً المريسي وأبا الحسن الكرخي من فقهاء المذهب الحنفي كانا يريان أن شرط القياس أن يكون حكم الأصل معللاً ، ويقوم نص يثبت ذلك .

وترى من هذا أن كلا الرأيين يقرر أن النصوص غير معللة إلا إذا وجد دليل خاص في كل نص بعينه يسوغ تعليله ، والقياس عليه ، ويقول في رد هذين الرأيين صاحب كشف الأسرار : « وكلاهما باطل ؛ لأن مدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة ، فقد علمنا من تتبع أحوالهم في مجرى اجتهادهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود ما يظن أنه علة في الأصل - في الفرع . من غير توقف على دليل يدل على كون الأصول معللة أو دليل خاص على جواز القياس » . (١)

ومن العلماء من قال إن النصوص معللة بكل وصف ممكن إلا إذا وجد مانع يمنع من التعليل في النص كله ، أو يمنع بعض أوصافه ، وحجة ذلك الرأي أن الأدلة أثبتت أن القياس حجة من حجج الشرع الإسلامي ، ولا يتأتى بالقياس إلا بالوقوف على المعنى الذي يصلح علة من النص ، فكان التعليل ثابتاً في كل نص لا فرق بين وصف ووصف ، إلا إذا قام دليل على غير ذلك ، وإذا كان التعليل أصلاً ولا يمكن التعليل بوصف واحد من أوصاف الشيء ، حتى لا يكون ثمة ترجيح بلا مرجح ، صارت الأوصاف كلها صالحة للتعليل ، حتى يقوم الدليل على بطلان الصلاحية في بعض الأوصاف .

١٦٢ - ولقد توسط الحنفية في الأمر كما أشرنا ، فلم يعتبروا النص غير معال حتى يقوم الدليل على ذلك ، بل اعتبروا النص معللاً إلا إذا تبين أنه من النصوص التي يقتصر فيها على مورد النص ، فلم يكن موضوعه تعبدياً ، ولم يكن معدولاً به عن القياس ، ولم يكن من الخصوصيات التي للنبي ﷺ ، والتي لا تعم أحكامها كل المؤمنين .

ولم يعتبروا بعد ذلك كل وصف في الشيء علة ، كما قال الفريق الثاني ، بل اعتبروا العلة وصفاً متميزاً من سائر أوصاف الشيء الذي كان موضوع التكليف .

وفي سبيل تعرف الوصف المميز الذي يكون علة بتمييزه من بين سائر الأوصاف يكون اجتهاد العلماء في الاستنباط ، وفي تعرفه موضع اختلافهم ، حتى لقد قال شمس الأئمة السرخسي : « إن الصحابة إنما اختلفوا في الفروع ، لاختلافهم في الوصف الذي هو العلة » .

١٦٣ — وقد انبنى على ذلك النظر أنهم اشترطوا في القياس ألا يكون حكم الأصل قد قام فيه الدليل على أنه مختص بموضعه لا يتعداه ، كزوج النبي ﷺ تسعاً ، ونصه على قبول شهادة خزيمة (١) وحده من غير حاجة إلى شاهد ثان معه وهكذا ، وألا يكون النص معدولاً به عن القياس ، بأن جاء مخالفاً عموم العلة التي ثبتت عن الشارع اعتبارها ، كإمضاء صوم من أكل أو شرب ناسياً ، وأن يكون حكم الأصل يتعدى إلى أمر لا نص فيه .

هذه شروط مبنية على الأصل المقرر الذي أثبتوه ، ونسبوه إلى أبي حنيفة رضي الله عنه ، إلى أصحابه ، وذكرناه آنفاً .

ولانريد أن نترك هذه الشروط قبل أن نذكر ببعض التفصيل الشرط الأول والثاني ، وملخصهما ألا يكون النص الذي يراد القياس عليه ، واستنباط الحكم في غير

(١) وخبر ذلك ما جاء في سنن أبي داود أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرساً من أعرابي فاستتبعه ليقضى ثمن فرسه ، فأسرع النبي صلى الله عليه وسلم المضي وأبطأ الأعرابي ، فطفق رجال يعترضون الأعرابي ، فساومونه بالفرس ، لا يعلمون أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه ، حتى زاد بعضهم الأعرابي في السوم على ثمن الفرس ، فقال للنبي صلى الله عليه وسلم إن كنت مبتاعاً هذا الفرس فابتعه وإلا بعته ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ، أوليس قد ابتعته منك ! ! فقال الأعرابي والله ما بعتك ... وطفق الأعرابي يقول : « هلم شهيداً يشهد ... حتى جاء خزيمة بن ثابت فقال أنا أشهد ... فقال النبي صلى الله عليه وسلم بم تشهد . فقال بتصديقك يا رسول الله . فقال صلى الله عليه وسلم : شهادة خزيمة ابن ثابت شهادة رجلين .

المنصوص عليه بإلحاقه به ، غير جار على القياس ، وإن بعض العلماء قد استجاز أن يقيس على بعض النصوص التي جاءت على غير القياس .

ولقد قسم صاحب كشف الأسرار النصوص التي جاءت مخالفة للقياس إلى أربعة أقسام :

القسم الأول — ما استثنى وخصص من قاعدة عامة ، ولم يعقل فيه معنى التخصيص ، وهذا لا يقاس عليه غيره بخلاف ، كشهادة خزينة .

القسم الثاني — ما شرع ابتداء ، ولم يكن استثناء من حكم مقرر قبله ، ولكنه أمر تعبدى ، لا يعرف معناه على التحقيق كعدد الركعات ، ويذكرون منها مقادير الحدود والكفارات ، وهذا أيضاً لا يقاس عليه ، لأن العلة لم تعرف حتى يتم القياس .

القسم الثالث — الأحكام المبتدأة التي لا يثبت لها نظير يتحقق فيه معناه الذي يمكن معرفته ، وذلك في الرخص ، كرخصة السفر ، ورخصة المسح على الخفين ورخصة المضطر إلى أكل الميتة ، ويقول في ذلك : « إنا نعلم أن المسح على الخفين إنما جوز لعسر النزح ، ومسيب الحاجة إلى استصحابه ، ولكن لا نقيس عليه العمامة والقفاز ، وما لا يستر جميع القدم ؛ لأنها لا تساوى الخف في الحاجة وعموم الوقوع » . وعندى أن بعض هذا الذى ذكر قد يتحقق فيه معنى الرخصة ، ويكون له نظير ، فإذا كان سبب الرخصة في السفر هو المشقة التي أجازت الإفطار في الصيام ، فبعض الناس يكونون في مشقة أقوى من مشقة السفر ، كبعض العمال الذين تضطروهم الحاجة إلى العمل في رمضان ، فإنهم يكونون في جهد عظيم في الصيام ، فهل يباح لهم الإفطار كما أباح للمسافر ، وتكون عليهم عدة من أيام آخر ؟

القسم الرابع — ما استثنى من قاعدة عامة ، وكان استثناءه بسبب معنى قائم فيه استوجب ذلك الاستثناء ، فيجوز أن يقاس عليه كل أمر يتحقق فيه ذلك المعنى ، وبذلك يتنازع قياسان : أحدهما قياس يطرد مع القاعدة العامة ، وقياس يتوافق مع ما جاء على سبيل الاستحسان ، والفقهاء يقدرون أى القياسين أبعد تأثيراً في القضية ، فيرجحونه . ١٦٤ — والعلة هي ركن القياس ، كما بصرح نثر الإسلام ، وقد علمت أنها

الوصف المتميز الذي يشهد له أصل شرعى بأنه الذى نيط الحكم به ، فيثبت الحكم فى كل ما يتحقق فيه ذلك الوصف .

ولاشك أن الأصل الذى يقاس عليه إذا كان مشتملا على عدة أوصاف لا بد أن يتعرف من بينها الوصف الذى يكون علة للحكم ، وطريق معرفته أمران :

(أحدهما) — نص من الشارع أو إجماع من المجتهدين فى عصر من العصور على أن ذلك الوصف هو العلة ، ومثال النص قوله ﷺ فى بيان السبب فى النهى عن ادخار لحوم الأضاحى : « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة (أى القافلة التى نزلت ضيفاً على أهل المدينة) » ، ومثل ما أثر من أنه سها النبي ﷺ فسجد ، ومن مثل زنى ماعز فرجم ، وأن العلة التى تعرف بالوصف ، إما بصريح اللفظ أو بالإيماء أو بالإشارة ، وكل منها مراتب فى المعرفة يدركها الدارسون للغة العربية وأساليبها ، والعالمون بنصوص الشريعة .

ومن الأوصاف التى ادعى الحنفية الإجماع على عليها الصغر ، فقد قالوا إن الفقهاء أجمعوا على أنه علة الولاية على المال ، وإذا كان علة فى ثبوت ولاية المال ، فالولاية فى النكاح تقاس عليها ؛ ولذلك تثبت ولاية النكاح على الصغيرة بكرة كانت أو ثيباً ، فليست البكارة علة ولاية الجبر ، كما يقول الشافعى بل العلة الصغر ، كما عرف بالإجماع .

ومثل تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب فى الميراث ، فقد أجمع الفقهاء على أن العلة قوة القرابة ، فيكون مقدماً أيضاً فى ولاية النكاح ، وفى ذلك خلاف زفر على ما هو معلوم فى تفصيل الأحكام الفقهية .

(الأمر الثانى) — لتعرف الوصف الذى يكون علة يستقيم بها القياس هو الاستنباط ؛ وذلك عند عدم وجود نص من كتاب ، أو سنة ، أو أثر لصحابى أو إجماع ، وذلك بتعرف الوصف الذى تشهد له المصادر الشرعية بأنه علة تناط به الأحكام .

١٦٥ — وليس استنباط ذلك الوصف بالأمر الذى يسير على غير حدود

مرسومة مضبوطة ، بل إن فقهاء الرأي ، أو بعبارة أعم ، الفقهاء الذين أخذوا بالقياس واعتبروه أصلاً من أصول الفقه الإسلامى قد وضعوا حدوداً لتعرف العلة من بين سائر أوصاف الأمر الذى تتعرف علة حكمه .

وقد رأى الحنفية — ونسبوا ذلك إلى إمام المذهب أبى حنيفة وإلى أصحابه — أن طريق معرفة الوصف الذى يكون علة يكون بالمسلك الذى سلكه السلف الصالح رضى الله عنهم ، فيكون ثابتاً بشهادة مزكية من المأثور ، وذلك بأن يكون الوصف مرافقاً لما أثر من علل فقهية نقلت عنهم ، فهذه هى الشهادة المزكية ، وهى شهادة الأصول الفقهية المستنبطة منهم .

وقد هداهم التبع للمأثور عن السلف من علل الأحكام إلى أن الوصف الذى يجعل الشارع الحكم أثراً له هو العلة التى يبنى عليها القياس ، تكون ثمة مناسبة بينه وبين الحكم يجعل الحكم أثراً لذلك الوصف ، وذلك كالحكم بالفرقة بين الزوجين إذا أسلمت الزوجة وبقى الزوج على غير الإسلام ، فإن العقل يتردد بين وصفين اقترنا بالأمر ، وهما إباء الزوج الإسلام ، وإسلام الزوجة ، فأيهما يعتبر علة ؟ لا شك أن الإسلام وحده لا يصلح سبباً للتفريق ، إذ الإسلام عرف عاصماً لحقوق الزوجية لا قاطعاً لها ، ولكن إباء الزوج الإسلام بعد إسلام زوجته يصح أن يكون ذا أثر شرعى فى الحكم ، لأن العشرة الزوجية حينئذ لا تستقيم ، ولأن من الحقائق المقررة الثابتة فى الإسلام أنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم ، وللزوج على زوجته نوع من الولاية .

وإن العلل المأثورة عن النبي ﷺ والصحابة من بعده ، استقراؤها يثبت أن الارتباط بين الوصف الذى اعتبر علة ، والحكم هو الملاءمة بينهما التى تجعل العقل يحكم بأن الحكم أثر للوصف .

ومن ذلك قول النبي ﷺ فى تعليل طهارة سور الهرة : « إنهن من الطوافين والطوافات عليكم » ، فهذا التعليل إشارة إلى وصف بينه وبين الحكم ملاءمة تجعله ذا أثر فى تكوينه ، وذلك أن الهرة لما كانت من الطوافين علينا لم يكن الاحتراز

عن سورها سهلاً ، بل يكون الاحتراز بخرج شديد ، وقد قال الله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » ، فكانت هذه الضرورة سبباً في عدم اعتبار النجاسة ، فصح أن يسقط اعتبار النجاسة في كل حال تثبت فيها الضرورة ، فمن لم يجد الماء الذي يغسل به ثيابه إذا كان بها نجاسة يسقط عنه اعتبارها ، ويصلي بذلك الثياب النجسة ، وترى هذه الملاممة واضحة بين الضرورة ، وعدم النجاسة .

ومن الآثار عن الصحابة ما كان بين عمر وعبيدة بن الصامت رضي الله عنهما ، في الخمر إذا طبخت ، فإنه يروى أن بعض الانصار أتى بعصير عنب قد طبخ ، فقال عمر رضي الله عنه : ما تصنعونه ؟ قال : نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ، ويبقى ثلثه ، فصب عمر عليه ماء ، وشرب ، ثم زاوله عبيدة بن الصامت ، وهو عن يمينه ، فقال عبيدة : ما أرى النار تحل شيئاً ، فقال عمر : يا أحمق ، أليس يكون خمرأ ثم يصير خلا ، ثم تأكله . فعمر كما ترى نظر في علة التحريم وهو المادة المسكرة في العصير فإن كانت ، كان التحريم ، وإن ذهبت ، ذهب التحريم ، فهو نظر إلى الوصف الملائم المؤثر الموجد .

١٦٦ — ويذكرون الدليل على أن أبا حنيفة رضي الله عنه ، اعتبر في أقيسته الوصف المؤثر هو الدلة ، وذلك أنه في المأثور عنه من فروع ، أن من اشترك مع آخر في شراء قريب له عتق ذلك القريب ، ولا يضمن الأول للثاني ، لرضا صاحبه بالاشتراك في الشراء مع علمه بأنه قريبه ، وأنه إذا اشتراه عتق عليه ، وأن العتق لا يتجزأ ، بل يسرى .

ولنبين ذلك الفرع ببعض التوضيح : إنه من المقرر أن من يشتري قريباً له لا يسترقه ، بل يعتق عليه بمجرد الشراء ، وأن العتق لا يتجزأ ، فمن أعتق بعضه عتق كله ، فإذا اشترى شخص مع شريك قريباً له ، فإنه بمجرد الشراء يعتق التبد كله يعتق نصيب القريب بسبب القرابة ، ويعتق نصيب الشريك بسبب أن العتق لا يتجزأ هذا قدر متفق عليه بين الإمام وصاحبيه ، ولكن موضع الخلاف بينهما أن أبا حنيفة

قال : إن القريب لا يضمن لشريكه شيئاً ، بل على المعتق أن يسعى في قيمة نصيب الشريك ؛ إذ تكون ديناً عليه .

وقال الصاحبان : يضمن قيمة نصيب الشريك إن كان موسراً ، وإن كان غير موسراً ستسعى العبد في قيمة هذا النصيب .

ووجهة أبي حنيفة أننا إن حكمنا بضمان القريب ، فذلك الضمان هو من ضمان العدوان ، بسبب أنه أتلف حصة صاحبه ، وأرضاعها عليه ، وضمان العدوان يزول إذا وجد الرضا به ، وقد قامت الأمارات على وجوده ، لأنه لما اشترك في الشراء مع عليه بأن شراء شريكه موجب للعتق ، صار راضياً بذلك العتق ، فهو لا محالة راض بما يترتب عليه ، ولا يفرض إلا عليه بهذه الأحكام ؛ لأن الجهل بالأحكام الشرعية في دار الإسلام ليس بعذر .

واعتبار الرضا علة مسقطة للضمان دليل على أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يميز الوصف الذى يعتبر علة دون سواه بالملاءمة بين الحكم والوصف ملازمة يكون فيها الحكم أثراً للوصف ، واقصد سارت الفروع في الفقه الحنفى على ذلك ، فكل الفروع التى استنبطت بالقياس الذى لم تعرف علة بنص أو إجماع لوحظ فيها التأثير فنفقة الأقارب سبب وجوبها العجز ، لأنه الوصف الملازم الذى يصلح مؤثراً في وجود الحكم ، والولاية على الصغير في النكاح سببها الصغر ، لأنه الوصف الملازم المؤثر ، وهكذا .

وبتتبع تلك الفروع واستقرائها نحكم حكماً جازماً بأن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يلاحظ في استخراج العلة من بين الأوصاف ، أن يكون الوصف الذى يصلح علة بينه وبين الحكم ملازمة هى التأثير .

١٦٧ — هذا هو المسلك الذى كان يتبعه أبو حنيفة رضى الله عنه في تعرف العلة من النصوص ، فيما ينسب إليه علماء الأصول من المذهب الحنفى إليه ، وهو المسلك الذى تستقيم عليه الفروع الفقهية التى نقلت عنه رضى الله عنه ، ولذلك لا نجد حرجاً في أن ننسبه إليه ، كما ننسبه إليه أولئك المحققون من العلماء على أنه لاحظته في أقديسته ، وإن لم ينص عليه .

واستخراج الوصف من بين أوصاف الشيء الذى يقاس عليه ليعرف حكم غير المنصوص عليه ، هو المسمى عند العلماء تخريج المناط فى بعض الأحوال ، وتنقيح المناط فى بعضها .

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نبين معانى عبارات ثلاث ، تجىء على أقلام الكتاب فى علم الأصول ، وهى تخريج المناط ، وتنقيح المناط ، وتحقيق المناط .

فتخريج المناط هو على ما بيناه تعرف الوصف الذى يصلح علة ، وتمييزه إذا لم يكن بيان صريح أو بطريق الإيحاء من الشارع ، وأساسه أن يكون الشارع لم يبين العلة كما ذكرنا ، وذلك هو أساس الاجتهاد بالقياس ، كاستنباط أن العلة فى تحريم الخمر الإلهية هى الاستعمال ، وكون القتل العمد العدوان هو علة القصاص ، حتى يقاس عليه كل ما سواه .

وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد فى تعيين ما فهم من النص الذى تكون العلة فى مجموع صفاته من غير تعيين ، فيحذف ما لا يدخل فى الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف ، ومثاله إيجاب الكفارة على الأعرابي حين أفطر فى رمضان بوقاع أهله ، فإن ذلك الإيجاب ليس خاصاً بهذا الأعرابي ، ولا خاصاً بالوقاع ، ولأن النص الذى ورد فيه يستطيع المتتبع للأوصاف المقارنة ، أن يستنبط منها الوصف الذى يصلح علة ، وهو تعمد الإفطار ، فيلحق به كل ما أفطر به عمداً فى نهار رمضان على مقتضى مذهب أبى حنيفة ، فليست العلة كونه واقع زوجته ، فتنقيح المناط تكون فيه معرفة المناط بالنص وبلاستنباط .

وتحقق المناط هو النظر فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها فى نفسها ، سواء أكانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط ، كالعبدالة ، فإنها مناط الإلزام فى الشهادة ، وأما كون هذا الشخص عدلاً فمفنون ، وبالاكتفاء يعرف وكالاسكار ، فإنه علة تحريم الخمر ، والنظر فى معرفته فى النبيذ هو تحقيق المناط .

١٦٨ — قد تبين مما تقدم أن أبى حنيفة يرى أن العلة هى الوصف الملازم الذى من شأنه أن يكون الحكم أثراً له ، وأن ذلك الوصف حيثما وجد يوجد الحكم لذلك الارتباط ، وأن الأقيسة تسير على ذلك عنده .

بيد أنه قد يكون نمة وصف يبدو للفقهاء أنه مؤثر في الحكم ، فيعمم الحكم حيث يوجد ذلك الوصف ، ولكنه في بعض الصور ، وفي بعض الأحوال يعارضه وصف آخر يكون أقوى تأثيراً منه ، فيعدل عنه في هذه الأحوال ، ويعمل ذلك الوصف الذي كان أبعد أثراً . وهذا هو المسمى عند فقهاء الحنفية باستحسان القياس ، فهو قياس ركنه وصف قوى الأثر يعارضه قياس آخر ركنه وصف ضعيف الأثر ، وسنبين ذلك بعض البيان عند الكلام في الاستحسان .

١٦٨ — وإذا كانت العلة هي المؤثرة في وجود الحكم ؛ فهي متعدية لا محالة ، أى أنها تثبت الحكم حيث توجد ؛ فلا تقتصر على مورد النص ، إذ لا يقتصر تأثيرها عليه ، فثبت في كل موضع يثبت تأثيرها فيه (١) .

وإذا كان الأساس في تقرير العلة أن تكون متعدية ، فإن فقهاء الرأى قد حكموا بعمومها . حيث لا يكون نص في كل موضع تتحقق فيه ، كما تحققت في الأصل ، وبذلك تنقرر الأصول ، وتضبط الأحكام ، ويكون الحمل على النصوص الشرعية وتعرف الأحكام القياسية ، والأحكام التي تجيء مخالفة للقياس ، فتقتصر الثانية على النص لا تعدوه ، وتعد نصوصها مخالفة للقياس ، وسائرة على غير القواعد المقررة ، ولها احترامها ، للنص عليها .

ولا شك أن قضية عموم العلة ، وإثبات الأحكام في كل موضع تثبت فيه ما دام قد ثبت تأثيرها من الأمور المنسوبة إلى أبي حنيفة ، والثابتة نسبتها إليه ، بل لعل ذلك أولى النواحي التي تميز فقهاء العراق عن فقهاء الحجاز .

وإن كل ما تقدم من حكايات لمناحي أبي حنيفة في الاجتهاد ، وأقوال علماء

(١) قد كان ذلك موضع خلاف بين الحنفية من علماء الأصول ، والشافعية ، فالحنفية قرروا أن العلة لا تكون إلا متعدية ، والشافعية قرروا جواز أن تكون قاصرة وحجتهم في ذلك أن الحكم يتبع العلة في محل النص ، كما هو في الفرع ، وقد يكون التعليل لإفادة تعلق الحكم بالوصف ، لو لم يكن ذلك الوصف متعدياً ، ووجه قول الحنفية أن الحكم في موضع النص ثابت بالنص لا بالعلة لأن إضافة الحكم موضع النص إلى العلة في معنى الإبطال لدلالة النص عليه ، وإنما فائدة تعرف العلة تكون في تعدية الحكم إلى موضع لا نص فيه .

الأصول التي يقررون نسبتها إليه كما تدل على ذلك الفروع المأثورة عنه — لتنتهي بنا إلى هذه النتيجة ، وهي تعميم العلل .

فإنه قد روى فيما روى أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقدر المسائل غير الواقعة واقعة ، ويضع الأحكام لها ، وذلك لا يكون إلا إذا كان يستنبط علل الأحكام المؤثرة في وجودها ، ويعمم إنتاجها ، ويطبقها على المسائل المفروضة ، ويختبر تأثيرها فيها ، وإذا كان هو أول الفقهاء الذين أكثروا من الفقه التقديرى ، حتى ظن بعض العلماء أنه أول من سلك سبيله ، فهو إذن أول الفقهاء الذين أكثروا من تعميم العلل . ولقد وجدنا أبا حنيفة عند أخذه بحديث أبي هريرة الذى يقضى بعدم إفطار من أكل أو شرب ناسياً ، يقول : إنه لولا النص لأخذنا بالقياس ، فهو بهذا يقرر أن هناك علة للإفطار تعم ، وأن هذه العلة تشمل بعمومها موضع ذلك النص ، وأنه كان يقضى بهذا العموم ، لولا النص الذى ورد ، فمنع إطراده .

وإن أبا حنيفة رضى الله عنه ، كما تدل الأخبار الواردة عن اجتهاده ، كان يرى في عموم العلة أحياناً ، ما يجعل حكم القياس منافراً لتعامل الناس ، لا يستقيم مع أحوالهم ، ولا يتفق مع ما توجبه المصلحة الواجبة الاعتبار ، والتي شهدت نصوص الشارع ، واستقراء أحكامه باعتبارها ؛ ففي هذه الحال يعدل عن القياس إلى الاستحسان ، فهو كما يقول عنه الرواة : كان لا يقيس إلا إذا قبح القياس ، فيستحسن . وذلك بلا ريب يدل على أنه كان يسير بالعلة المؤثرة في عمومها ، حتى إذا جاء إلى موضع وجد أن تطبيق العلة فيه يقبح ولا يحسن ، فإنه حينئذ يستحسن ؛ ولا يقدر ذلك في تأثير العلة ، فإن مثلها في ذلك كمثل القوانين التي تعم أحكامها ، فإن تطبيقها تطبيقاً حرفياً كما يعبر به بعض القانونيين لا يخلو أحياناً من ظلم ، وذلك لا يقدر في صلاحيتها ، وأصل اعتبارها .

ولقد وجدنا علماء الأصول الذين استنبطوا أصول الفقه الحنفى من فروعه ، يقررون أن شرط النص الذى يعلل ألا يكون معدولاً به عن القياس ، وليس لهذا

معنى ، إلا إذا كانت علل الأحكام تعم . ويثبت الحكم الذى أثبت الاجتهاد أنه أثر لها ، فى كل موضع تثبت فيه .

١٧٠ — مما تقدم يتبين بجلاء أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يعمم العلل فى الأحكام التى يستنبطها ، وبذلك يجمع الفروع فى قواعد خاصة هى هذه العلل المستنبطة ، وهذا ما تميز به فقهه فى عصره ، وما تميز به فقهاء الراى على فقهاء الأثر فى ذلك العصر .

ولقد تناقش العلماء من بعده فى قبول العلل المستنبطة التى اتفقوا على أنها فى أصلها عامة — للتخصيص بالاجتهاد وفى غير مواضع الاستحسان ، فقال بعضهم إنها تقبل التخصيص ، وقال آخرون إنها لا تقبل التخصيص .

ومن رأوا جواز تخصيصها بالاجتهاد القاضى أبو زيد الدبوسى ، وأبو الحسن الكرخى ، وأبو بكر الرازى ، ومن رأوا عدم جواز تخصيصها بغير الإسلام البزدوى . وقد اتفق الممانعون والمجيزون على أن العلة متى ورد عليها ما يمنع تعدى حكمها وينقض تأثيرها بطلت ، ويكون ذلك دليلاً على أن الوصف لا يصلح علة ، إنما موضع الخلاف فى الحال التى تكون فيها سارية ، ولم يقم دليل على عدم صلاحيتها ، أمى تقبل مع ذلك التخلف أو عدم ترتب الحكم فى بعض الفروع باجتهاد ورأى فقهاء ، أم لا تقبل التخلف وعدم ترتب الحكم فى بعض الفروع أصلاً إلا بنص يكون معدولاً به عن القياس أو باستحسان . ؟ هذا موضع الخلاف . وحجة من قال إن التخصيص جائز ، أن الدلالة أماره على الحكم وليست موجبة بنفسها . فقد جعلها الشارع الحكيم أماره على الحكم ، وابتلى المجتهد باستنباطها ، فجاز أن تكون أماره للحكم فى محل ، وأن تتخلف فى موضع الخلاف ؛ وإنما أماره بظهور الحكم بأثرها فى غالب الأحوال ، لا فى كلها ، كالغيم الرطب فى الشتاء هو أماره الأمطار ، وقد يتخلف فى بعض الأحوال ، ولا يكون ذلك دليلاً على أنه لم يعد أماره للبطر .

وأيضاً فإن الثابت المجمع عليه أن عمل العلة يتخلف عند وجود نص معدول

به عن القياس ، أو عند إجماع ، أو ضرورة ، أو استحسان ، فيجوز أيضاً تخصيصها بالاجتهاد ، لوجود مانع يمنع تعميم حكمها .

وحجة من قال إن التخصيص للعلة غير ممكن ، أن وجود العلم مع تخلف حكمها من غير نص نقض لهذه العلة ، وسلب لتأثيرها ؛ فيلغى بذلك كون الوصف علة ، فلا يصلح ، ولا يكون متعدياً لغيره ، ولا يستقيم به قياس ، ثم إن التخصيص معناه قيام الدليل على أن العلة لا تدل على الحكم في الموضع ، وأن ذلك نفي للعلة عن كونها مؤثرة للحكم في ذلك الموضع ، ومؤدى ذلك أنها لا تنطبق فيه ، أى لا توجد فيه ، فلا تخصيص إذن ، أو توجد ، ولا تؤدى مؤداها من غير مقتضى ؛ وذلك عبث غير صالح لأن يكون مسلماً من مسالك الاجتهاد الفقهي ؛ وإذا كان ثمة مانع اقتضى عدم ترتب الحكم ، وكان له أثر في ذلك ، فإن العلة لا تكون في هذه الحال موجودة في الفرع .

وأيضاً فإن مؤدى تخصيصها أن تكون العلة غير أمانة على الحكم في الفروع التي خصصت دونها ، ويتبين عدم ملائمتها للحكم فيها ، وذلك يؤدى إلى ألا تكون موجودة في ذلك الفرع ، أو يقتضى إدخال تغيير في اعتبار الوصف الذي اعتبر أولاً علة بزيادة قيود فيه ، ومثل ذلك مثل من استدل على طريقه في برية بأميال منصوبة ، ثم رأى ميلاً لا يدل على الطريق ؛ لأنه أسود ، فإنه لا يستدل فيها بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود ، فإنه بلا ريب يؤدى إلى أن اعتبار كون العلة هي هذا الوصف من غير ذلك القيد كان باطلاً ، فالتخصيص يؤدى إلى نقض العلة وبطلانها من هذه الوجوه المختلفة .

ولا يحتج بالنصوص المعدولة عن القياس ، والاستحسان ، لأن شرط القياس يتخلف في الأولى ، والعلة لا توجد في الفروع التي يوجد فيها الاستحسان ، لأن الملامة لا تتحقق ، إذ لا يتحقق التأثير ، ولا يكون الوصف موجوداً في الفرع إلا في ظاهر الأمر .

١٧١ — هذا بحث نظري ساقنا إليه ما قرره فقهاء الراى من تعميم
العلل فى ترتيب أحكامها ، ومبالغة بعضهم فى ذلك ، حتى لقد قرروا أن ذلك العموم
لا يقبل التخصيص ، مع أن عموم النصوص يقبلها ، وإن ذلك العموم والمبالغة
فى الاستمسك به ، هو فىصل التفرقة بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز فى عصر
أبى حنيفة كما بينا ، وهو الذى جعل أبى حنيفة ، إذ يحرص على تعميم العلل ما استقام
القياس ، يشتهر بالراى أكثر مما يشتهر بالآثر ، وجعل خبر أقيسته وإطرادها يذبح
عنه وينشر ، وإن كان هو إمام يتمسك بالسنة ويتبع ولا يبتدع .

٦ - الاستحسان

١٧٢ - أكثر أبو حنيفة من الاستحسان ، وكان فيه لا يجارى . حتى لقد قال محمد رضى الله عنه : « إن أصحابه كانوا ينازعونه المقياس ، فإذا قال استحسان لم يلحق به أحد ، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس ، ولم يقبح ، فإذا قبح القياس استحسان ، ولاحظ تعامل الناس .

وكان إكثار أبي حنيفة من الاستحسان مثار طعن الذين ينتقصون قدره ، ويبخسونه حظه من الفقه والتقى ، فإنهم لم يجدوا في القياس ما يعتبر خروجاً على النصوص من كل الوجوه ، لأنه حمل على النص ، ووجدوا في الاستحسان ذلك إذا لم يقم على النص .

ولقد قال صاحب كشف الأسرار في تعليقه على باب الاستحسان الذى كتبه نحر الإسلام البزدوى ما نصه :

« أعلم أن بعض القادحين فى المسلمين طعن على أبى حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم فى تركهم القياس بالاستحسان . وقال : حجج الشرع الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، والاستحسان قسم خاص لم يعرف أحد من حملة الشرع سوى أبى حنيفة وأصحابه لأنه من دلائل الشرع ، ولم يقم عليه دليل ، بل هو قول بالتشهى ؛ فكان ترك القياس به تركاً للحجة ، لا اتباع الهوى . أو شهوة نفس . فكان باطلاً ؛ ثم إن القياس الذى تركوه بالاستحسان إن كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق . وماذا بعد الحق إلا الضلال ، وإن كان باطلاً فالباطل واجب الترك ، وبما لا يشتغل بذكره . وأنهم قد ذكروا فى بعض المواضع ، أنا نأخذ بالقياس ، ونترك الاستحسان به ، فكيف يجوز الأخذ بالباطل ، والعمل به . . . وكل ذلك طعن من غير روية ، وقدح من غير وقوف على المراد ١١ فأبو حنيفة أجل قدراً . وأشد ورعاً من أن يقول فى الدين بالتشهى ، أو يعمل بما استحسنته من غير دليل قام عليه شرعاً . . . فالشيخ رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقة دفعه لهذا الطعن . » (١)

(١) كشف الأسرار الجزء الرابع .

١٧٣ — من هذا الكلام يتبين كيف كان الأخذ بالاستحسان مثار نقد عنيف لأبي حنيفة ، لأنه فتوى في الدين غير مضبوطة بضابط في زعمهم ، وكل فتوى من غير حمل على نص ، وبضابط يعتمد على النص ، هي خروج عن نطاق النصوص ، واتخاذ الهوى شارعاً .

ولقد اختلف العلماء في عصر أبي حنيفة ومن بعده في الاستحسان . فمالك الذي عاصر أبا حنيفة كان يقول : « الاستحسان تسعة أعشار العلم » ، والشافعي الذي جاء من بعدهما كان يقول : « من استحسن فقد شرع » ، وعقد فصلاً في كتاب الإسم سماه « كتاب إبطال الاستحسان » ، وساق الأدلة لإثبات بطلانه ، وقال إن الفتوى يجب أن تكون من النص ، أو بالحمل على النص ، فالاجتهاد بالرأى لا يكون بغير القياس ، لأنه حمل على النصوص ، والاستحسان باطل ، لأنه ليس أخذاً بالنصوص ، ولا حملاً عليها .

١٧٤ — ولكن ما الاستحسان الذي اختلف فيه الفقهاء ذلك الاختلاف ، ولم يكن الاختلاف فيه بين فقهاء الحجاز والعراق ، بل عده إمام المدينة مالك تسعة أعشار العلم ، وناقده تلميذه الشافعي فيه ، وحرر المقال لإثبات أنه باطل في الدين ؟

لقد بين فقهاء الحنفية الاستحسان المأثور عن أبي حنيفة ووضعوا ضوابط للفروع التي كان الاجتهاد فيها بالاستحسان ، ومن تعريفهم وضوابطهم يتبين أن استحسانات أبي حنيفة لم تكن خروجاً على النص والقياس ، بل كانت من الاستمسك بهما ، وأن الاستحسان الذي أخذ به أبو حنيفة ، إنما كان منعاً للقياس من أن يكون تعميم علته منافياً لمصالح الناس التي قام الدليل من الشارع على اعتبارها ، أو مخالفاً للنصوص ، أو الإجماع ، أو عندما تتعارض العلل الشرعية المعتبرة ، فيرجح أقواها تأثيراً في موضوع النزاع ، وإن لم يكن هو الظاهر الجلي .

ولقد اختلف الفقهاء في تعريف الاستحسان الذي كان يأخذ به أبو حنيفة وأصحابه ، فعرفه بعضهم بأنه : « العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه » ، وهذا تعريف غير جامع لسكل أنواع الاستحسان ، فمنها ما لا يكون العدول فيه إلى قياس ، بل إلى نص أو إلى الإجماع . وأحسن تعريف في نظري هو ما قاله

أبو الحسن الكرخي ، وهو : « أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها ، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول » .

وإنما رأينا أن ذلك التعريف أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان ، لأنه يشمل كل أنواعه ، ويبين أساسه ولبه ، إذ أساسه أن يحسم الحكم مخالفاً قاعدة طردة ، لأمير يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمسك بالقاعدة ، فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالاً في المسألة من القياس ، ويصور أن الاستحسان كيفما كانت صورته وأقسامه يكون في مسألة جزئية ، ولو نسبياً في مقابل قاعدة كلية ، فيلجأ إليه الفقيه في هذه الجزئية ، لكيلا لا يؤدي الإغراق في القاعدة إلى الابتعاد عن الشرع في روحه ومعناه (١) .

(١) هذا هو الاستحسان عند الحنفية ، أما حقيقة الاستحسان المالكية ، فقد اختلف في تعريفها فقهاء المذهب المالكي ، فعرفه ابن العربي بأنه : « إظهار ترك الدليل على طريق الاستثناء والترخيص لمعارضته ما يعارض به في بعض مقتضياته » ، وقسمه إلى أربعة أقسام وهي : ترك الدليل للعرف ، وتركه للإجماع ، وتركه للمصلحة ، وتركه للتيسير ورفع المشقة والتوسعة ، ويرد ذلك التعريف ابن الأنباري ، ويقول : « الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان ، لا على المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس ، ومثاله : لو اشترى سلعة بالخيار ، ثم مات ، فاختلف ورثته في الإمضاء والرد ، قال أشهب : القياس الفسخ ، ولكننا نستحسن إذا قبل البعض المضي نصيب الراد ، إذا امتنع البائع من قبوله ، أن نفضيه » .

ويقارب ذلك التعريف قول ابن رشد في الاستحسان : « الاستحسان الذي يكثر استعماله ، حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرْحاً لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه ، فعدل عنه في بعض المواضع ، لئلا يؤثر في الحكم يخنس ، به ذلك الموضع » .

لا شك أن اتجاه هذين التعريفين مصوب نحو غاية واحدة ، وهي ألا يتقيد الفقيه المجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدي إليه اطراد القياس ، بل يترك لتقديره الفقي ما يراه المصلحة أو الأمر الحسن في هذه القضية الجزئية ما دام لا يخالف نصاً من كتاب أو سنة ، وحيثئذ يقارب هذان التعريفان من التعريف الذي ساقه بعض المالكية بقوله : « إنه دليل يتقدم في نفس المجتهد لا تساعد العبارة عنه »

١٧٥ — ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين : أحدهما استحسان القياس ، وهو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر ، وهو القياس الاصطلاحي ، والآخر خفي يقتضى إلحاقها بأصل آخر ، فيسمى استحساناً ، أى أن القضية التي ينظر في حكمها يرى الفقيه أن كليهما ينطبق عليهما ، ولكن أحدهما ظاهر يعمل في نظائر هذه المسألة ، والآخر خفي في هذه المسألة إذ لا يعمل في نظائرها ، ولكن يكون في المسألة ما يوجب عمل هذا الخفي الذي لم يطرده في نظائره ، ولذلك يقول شمس الأئمة في هذا النوع من الاستحسان : « والاستحسان في الحقيقة قياسان : أحدهما جلي ضعيف الأثر ، فيسمى قياساً ، والآخر خفي قوى الأثر فيسمى استحساناً ، أى قياساً مستحسنناً ، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والوضوح ،^(١) .

وترى من هذا أن ذلك الاستحسان يتفق تمام الاتفاق مع صنائع فقهاء الرأي

ولا يقدر على إظهاره ، أى أن الاستحسان هو ما يسمى في عرفنا الحاضر الاتجاه إلى روح القانون ، والاعتماد في ذلك على كمال فقه المجتهد وإلمامه التام بالشريعة ، وليس معنى أن العبارة لا تساعد أنه لا يمكنه إقامة الدليل على وجه المصلحة فيه ، بل معناه ألا يمكنه إظهار الأصل الفقي الذي يعتمد عليه . والخلاصة أن الاستحسان عند المالكية فيما يظهر أخذ مصلحة جزئية في مقابل دليل كلي ، والفرق بين الاستحسان والمصالح المرسلة ، أن المصلحة المرسلة أخذ مصلحة لا يشهد لها دليل خاص بالنفي أو الإثبات ، في موضع لا دليل فيه غير كونها مصلحة ، وأما الاستحسان ، فأخذ بمصلحة في مسألة جزئية ينطبق عليها دليل كلي ليس بكتاب ولا سنة ، وترك ذلك الدليل السكلي .

(١) راجع المبسوط ج ١٠ ص ١٤٥ وقد جاء في تعريفه للاستحسان ما نصه : « الاستحسان ترك القياس ، والأخذ بما هو أوفق للناس ، وقيل الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يتصل فيه الخاص والعام ، وقيل الأخذ بالسمة وإبتغاء الدعة ، وقيل الأخذ بالسماحة وإبتغاء ما فيه الراحة . وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر ، وهو أصل في الدين ، وقال الله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « خير دينكم اليسر . . . » ، ويان هذا أن المرأة عورة من قرناتها إلى قدمها وهو القياس الظاهر ، « إليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال المرأة عورة مستورة » ثم أبيح به النظر إلى بعض المواضع منها للحاجة والضرورة ، فكان ذلك أرفق بالناس .

والسرخصى شارح الفقه الحنفي يبين أن أصل مفروعية الاستحسان للتيسير ، ومنع غلو القياس .

ومسالكهم في الاجتهاد ، إذ أنهم يستنبطون علل الأحكام من النصوص ، ثم يعممون أحكامها ؛ كما بينا في القياس ، ومن المعقول حينئذ أن تتعارض علمتان في مسألة واحدة ، إذ يكون أحد الوصفين يمكن تطبيقه عليهما ، ولكنه ضعيف الأثر فيه وإن كان ظاهراً ، لأنه مطبق في كل نظائرها ، والآخر قوى غير ظاهر ، لأنه غير مطبق في نظائرها ، فيختار الفقيه قوى الأثر ، لأنه أقوى إنتاجاً ، ويسمى ذلك استحساناً ، وإن كان في حقيقته وكنهه قياساً .

ومن أمثلة ذلك تحالف البائع والمشتري إذا اختلفا في مقدار الثمن ، قبل أن يقبض المشتري والمبيع والبائع الثمن ، فإن القياس كان يوجب أن يحلف المشتري على الزيادة التي يدعيها البائع في الثمن ، إذ هما قد اتفقا على مقدار ، وهو الذي يقر المشتري به ، واختلفا في الزيادة ، فادعاهما البائع ، وأنكرها المشتري ، والقاعدة العامة أن البينة على المدعى واليمين على من أنكر ، فلا يمين على البائع ، لأنه المدعى ، هذا هو القياس ، ولكن استحسناً أن يحلف البائع ، كما يحلف المشتري ، لأن كليهما يدعى شيئاً ينكره الآخر ، فالبائع يدعى الزيادة ، كما علمت ، والمشتري يدعى استحقاق القبض ، ووجوب التسليم بالثمن الذي يقر به ، والبائع ينكر ذلك الاستحقاق ، فكان كلاهما مدعياً ، ومدعى عليه ، فيتحالفان ، إذا لم يكن ثمة إثبات لأحدهما .

وأما إذا كان الاختلاف بعد القبض ، فإنهما يتحالفان استحساناً أيضاً ، ولكن لا لاستحسان القياس . بل لورود الأثر . وهو قوله وَيُجِبُّ : « إذا اختلف المتمايعان ، والسلعة قائمة ، تحالفا وترادا » .

ومن هذا يتبين أن الاستحسان قبل القبض كان للعلة الخفية ، ولذلك يتعدى ذلك الحكم إلى كل العقود إذا كان الخلاف قبل القبض ، ولو كان الخلاف بين أحد العاقلين وورثة الآخر ، لأن الاستحسان لأجل العلة الخفية يتعدى ، طرداً للعموم العلة ، كما نوهنا إلى ذلك في القياس ، وأما بعد القبض فلا استحسان للأثر فيقتصر على البيع ، وعلى الحال التي يكون الخلاف فيها بين العاقلين أنفسهم .

ومن أمثلة ذلك النوع من الاستحسان أيضاً مسألة سؤر سباع الطير ، وهو

بهيئة الماء الذي يشرب منه ، فإن سباع الطير تشبه سباع البهائم في كون لحمها غير مأكول ، وكون لحمها نجساً ، وبما أن سؤر سباع البهائم نجس ، فينبغي أن يكون سؤر سباع الطير كالنسر ، والحدأة ، نجساً أيضاً ، وهو موجب القياس ، ولكن الاستحسان يتجه لقياس آخر خفي ، وهو أن سؤر سباع البهائم كان نجساً لوجود لعابها فيه ، واللعب متصل باللحم ، فهو نجس بنجاسته ، أما سباع الطير فهي تشرب بمناقيرها ، فلا تاتي لعابها في الماء ، فلا يتنجس به ، فلا يكون السؤر نجساً ، والاحتياط قالوا إنه مكروه الاستعمال .

ولا شك أن ذلك إعمالاً للعلة الخفية ، لأنها أقوى أثراً في المسألة موضع النزاع .
١٧٦ — والقسم الثاني من أقسام الاستحسان ألا يكون الداعي إلى الاستحسان علة خفية أقوى أثراً من العلة الظاهرة ، ولكن يوجد داع آخر ، ليس أساسه قياساً . معارضاً خفياً يطرد ، بل سببه معارضة القياس لمصادر شرعية أو أمور أوجب الإسلام مراعاتها .

ومعارض القياس في هذه الحال هو الأثر ، أو الإجماع ، أو الضرورة التي إذا لم يؤخذ بها كان الناس في حرج شديد . ويقسمونه حينئذ إلى استحسان السنة ، واستحسان الإجماع ، واستحسان الضرورة .

فاستحسان السنة أن يثبت من السنة ما يوجب رد القياس ، كما روى عن صحة الصيام مع الأكل أو الشرب ناسياً ، فإن القياس كان يوجب الإفطار ، ولكن رد أبو حنيفة القياس لهذه الرواية كما نقل عنه .

واستحسان الإجماع ، أن يترك القياس في مسألة ، لانهقاد الإجماع على غير ما يؤدي إليه ، وذلك كانهقاد إجماع المسلمين على صحة عقد الاستصناع ، فإن القياس كان يوجب بطلانه ، لأن محل العقد معدوم وقت إنشاء العقد ، ولكن العمل في كل الأزمان على صحته ، وتعارفوا عقده ، فكان ذلك إجماعاً يترك به القياس ، وكان عدولاً عن دليل إلى أقوى منه .

وأما استحسان الضرورة ، فهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس .
والأخذ بمقتضياتها ، مثل تطهير الأحواض والآبار ، فإنه لا يمكن تطهيرها إذا أخذنا
بالقياس ، إذ كما قال صاحب كشف الأسرار : « لا يمكن صب الماء على الحوض أو
البئر ليتطهر ، وكذا الماء الداخل في الحوض ، أو الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة
النجس ، والدلو تنجس بملاقاة الماء فلا تزال تعود ، وهي نجسة ، فاستحسنوا ترك
العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة ، وللضرورة أثر في سقوط الخطاب ، ولذا
قرروا التطهير بمقادير من الأدلاء مختلفة ، على ما هو مبين في كتب الفقه الحنفي .

وهناك ترك القياس أيضاً إلى دليل شرعى ثابت ، أو أصل كلى مقرر ، وهو
اعتبار الضرورات مسقطه لبعض المحظورات تيسيراً على الناس .

١٧٧ — هذا هو الاستحسان ، كما تقرر كتب الأصول في المذهب الحنفي ، وقد
استنبطوه وطبقوه ، وكان معين الاستنباط فروعاً مأثورة ، وكان موضع التطبيق
فروعاً كذلك ، وليس لنا إلا أن نقرر أن قواعده مضبوطة مستقيمة .

وما من شك في أن ما ساقوه من تعارض الأدلة كان موضع نظر أبي حنيفة
رضي الله عنه ، فقد رأيناه يترك أقبيسته إذا قبحت ، ولم تتفق مع تعامل الناس ،
ورأيناه يترك قياسه للأثر ، ورأيناه شديد الاتباع لما عليه الفقهاء من بلده ، فهو بلا
ريب كان يترك أقبيسته لهذه الأسباب ، وقد سمى العلماء ذلك الترك لهذه العلة المطردة
التي يرى قبهاً في تطبيقها في بعض المسائل — استحساناً — فهو أصل الاستنباط عند
أبي حنيفة ، وإن لم يؤثر عنه أنه ضبطه ، وعرفه ووضع أقسامه ، ودون موازينه .

١٧٨ — وقبل أن نترك الكلام في الاستحسان ، لا بد أن نشير إلى مسألة خاض
فيها علماء التخريج في المذهب الحنفي ، وهي المسائل التي يتنازعها موجب القياس
والاستحسان ، أتعده مسائل فيها رأيان : أحدهما القياس ، والآخر الاستحسان ،
وأن الأخذ بالاستحسان أرجح من القياس ، ومن سلك مسلك القياس يكون قد
أخذ بقول مرجوح ، أم أنها لا يكون فيها عن أبي حنيفة إلا قول واحد ، وهو
ما يكون متفقاً مع الاستحسان ؟

لأنى أرى فى الجواب عن هذا السؤال أن وجه القياس لا يمكن أن يكون قولاً
لأبى حنيفة ، لأنه لم يؤثر عنه أنه رآه قولاً ، فلا يمكن أن نحمله قولاً لم يقله ، ولأن
المأثور عنه أنه يترك القياس إلى الاستحسان إذا قبح القياس ، وما لأحد أن ينسب
إليه قولاً يقال عنه إنه ترك دليله ، ووجد تطبيقه يقبح ، فكيف يكون رأياً له ،
وهو يحكم بأنه قبيح لا يؤخذ به ، ولأن من أنواع الاستحسان ، ما هو أخذ بالحديث
وما كان لأحد أن يقول : إن أبى حنيفة له رأى يتفق مع القياس فى المسألة التى تركه
فيها لأجل الحديث ، وهو يصرح فيها بأنه ترك موجب القياس لأجل الحديث ،
وكذلك الأمر فى الإجماع والضرورة ، فأبو حنيفة فى هذه المسائل كلها يترك موجب
القياس لأجلها ، فلا يصح أن يقال بعدئذ : إن وجه القياس قول له .

ولقد صرح بخطأ من قال ذلك السرخسى ، فقال : « إن بعض المتأخرين من
أصحابنا ظن أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس فى موضع
الاستحسان .. وهذا وهم عندى ، فإن اللفظ المذكور فى عامة الكتب : « إلا أنا
تركنا هذا القياس » ، والمتروك لا يجوز العمل به ، وربما قيل : « إلا أنى أستقبح ذلك
وما يجوز العمل به شرعاً يكون استقبحه كفراً ... » فعرفنا أن القياس متروك
فى معارضة الاستحسان أصلاً ، وأن الأضعف يسقط فى مقابلة الأقوى ، (١) .
وبهذا القول الواضح الجلى يتبين خطأ من اعتبر وجه القياس رأياً ، والله سبحانه
وتعالى أعلم .

(١) كشف الأسرار الجزء الرابع ص ١١٢٤

٧ - العرف^(١)

١٧٩ - نريد أن نعيد هنا نقل كلمة ذكرناها في صدر كلامنا عن الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة استنباطه ، فقد قال سهل بن مزاحم : « كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح ، والنظر في معاملات الناس ، وما استقاموا عليه وصلاحته عليه . أمورهم ، يمضي الأمور على القياس ، فإذا قبح القياس ، يمضيها على الاستحسان . ما دام يمضي له ، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون » ، وهذا النص يدل على أمرين :

(أحدهما) أنه يمضي الأمور على القياس أو الاستحسان ، إن لم يكن نص ، وأنه يأخذ بأيهما يراه أسلم وأوفق وأكثر انصالا بالقضية وبمعاني الشرع .

(ثانيهما) أنه إذا لم يمض له قياس ولا استحسان في المسألة ، نظر إلى ما عليه تعامل الناس ، وتعامل الناس هو العرف الجاري بينهم ، فهو يأخذ بالعرف إذا لم يكن ثمة نص من كتاب ، أو سنة ، ولا إجماع ، ولا حمل على النصوص بطريق القياس أو الاستحسان ، بكل طرائقه . سواء أكان استحسان قياس أم استحسان أثر أم استحسان إجماع أو ضرورة .

وفي الجملة إن ذلك النص يدل على أنه يأخذ بالعرف مصدراً من مصادر الاستنباط ، وأصلاً من الأصول يرجع إليه إن لم يكن سواه .

(١) قال في المستصفي : « العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول » وفي شرح التحرير : « العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية » وقد جاء في رسالة العرف لابن عابدين . « العادة مأخوذة من المعاودة ، فهي بتكرارها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة ، حتى صارت حقيقة عرفية ، فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث الما صدق ، وإن اختلفنا من حيث المفهوم » ومن هذا الكلام كله يتبين أن عادة الجماعة وعرفها بمعنى واحد في نظر فقهاء الفريضة ، أو على الأقل مؤداهما واحد ، وإن اختلفا من حيث مفهوم اللفظ .

١٨٠ — وإذا كان قد روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه اعتبار العرف أصلاً فقهياً للاستنباط ، فقد روى مثله عن كثير من المجتهدين في مذهبه ، والمخرجين فيه حتى قال البيهقي في شرح الأشباه والنظائر : « الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى وجاء في المبسوط للسرخسى : « الثابت بالعرف كالثابت بالنص » ، ولعل معناه أن الثابت بالعرف ثابت بالدليل ، فهو دليل يعتمد عليه كالنص ، حيث لا نص .

والأصل في اعتبار العرف دليلاً شرعياً ، ما روى موقوفاً على عبد الله ابن مسعود رضى الله عنه : « ما رآه المسلمون حسناً ، فهو عند الله حسن » (١) فإن ذلك الأثر يدل بعبارة ، ومرماه ، على أن الأمر الذى يجرى عرف المسلمين على اعتباره من الأمور الحسنة يكون حسناً ، وأن مخالفة العرف لا تخلو من حرج وضيق ، والله تعالى يقول : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » .

وإن العلماء إذ يقررون أن العرف أصل من أصول الاستنباط ، يقررون أنه دليل حيث لا يوجد دليل شرعى ، فهو دليل حيث لا كتاب ولا سنة ، وإذا خالف العرف الكتاب والسنة ، كتمعارف الناس في وقت من الأوقات بعض المحرمات كشرب الخمر ، وأكل الربا ، وغير ذلك مما ورد تحريمه نصاً ، فهو مردود ، لأن أعباره إهمال للنص ، واتباع للهوى ، وإبطال للشرائع ، فما جاءت الشرائع لتقرير المفاسد ، وإن تسكأر الأخذ بها يدعو إلى مقاومتها ، لا إلى إقرارها .

وإن العرف لا يخالف الأثر من كل الوجوه أو كان يخالف قياساً ، وهو عرف عام ، فقد قال ابن عابدين فيه : « إن ورود الدليل عاماً ، والعرف مخالفه في بعض أفراد ، أو كان الدليل قياساً ، فإن العرف معتبر ، إن كان عاماً فإن العرف العام يصلح مخصصاً ، ويترك به القياس ، كما صرحوا به في مسألة الاستصناع ، ودخول الحمام ، والشرب من السقاء » .

(١) روى ذلك الأثر مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكن قال بعض العلماء فيه : « إنه لم يحجده مرفوعاً في شيء كتب الحديث أصلاً ، وإنما هو من قول عبد الله ابن مسعود موقوفاً عنده ، وقد أخرجه الإمام أحمد في مسنده كذلك . »

ومن هذا يتبين أن العرف يعتبر إن كان عاماً ، ولم يخالف النص من كل الوجوه ، وبالأولى يترك به القياس ، لأنه حينئذ يقبح القياس ، بل إنهم يصرحون بأن تعامل الناس يخصص النص العام ، وذلك إذا كان العرف عاماً ، فمثلاً قد ورد نهى النبي ﷺ الإنسان أن يبيع ما ليس عنده ، ولكن جرى تعامل الناس من أقدم العصور على جواز الاستصناع ، فكان ذلك التعامل مخصصاً للنص ، فكان النهي فيها عداه .

ومن ذلك أنه ورد نهى الشارع عن بيع وشرط ، وحكم أبو حنيفة وصاحباؤه ، أن كل شرط فيه منفعة لأحد العاقدين إذا شرط في العقد يفسد ، إلا إذا كان يقتضيه العقد ، كاشتراط تقديم الثمن في البيع ، أو يؤكد مقتضاه ، كاشتراط تقديم كفيل بالمهر ، أو ورد به نص كجواز اشتراط تأجيل الثمن ، أو جرى به عرف فإن الشرط في هذه الحال يعتبر صحيحاً ، ولا يفسد به البيع ، فاعتبر جريان العرف عند أبي حنيفة وصاحبيه مخصصاً للنص الناهي ، كما خصصه الأثر ، وقد خالف زفر في قضية جريان العرف بشرط ، فلم يعتبره مسوغاً للصحة ، ويظهر من هذا أن زفر لم يعتبر العرف ، كما اعتبره أئمة المذاهب الثلاثة مخصصاً لعموم النص .

١٨١ — والعرف الذي اعتبره أبو حنيفة وصاحباؤه حجة ، وقال المخرجون في مذهبه من بعده ، إن التعارف والتعامل حجة يترك بها القياس ، ويخص بها الأثر ؟ هو العرف العام كما بينا ، ولكن ما معنى العموم ؟ لقد وجدنا الفقهاء يقولون في الاستصناع : وإن القياس عدم جوازه ، لكننا تركنا القياس بالتعامل به من غير تكبير من أحد من الصحابة ، ولا من التابعين . ولا من علماء كل عصر . هذا حجة يترك بها القياس ، فهل العرف الذي يخص به الأثر ويترك به القياس هو عرف الناس من عهد الصحابة الذي لم ينكره الصحابة ولا التابعون ، ولا العلماء من بعدهم ؟ إن العرف لا بد أن يكون غير ذلك ، لأن هذا إجماع ، بل أكمل معاني الإجماع ، إنما المراد بالعرف العام ما هو أعم من ذلك ، فالعرف العام هو

العرف الذى يكون فى كل الامصار ، ومقابله وهو العرف الخاص هو عرف بلد من البلدان . أو طائفة من الناس ، كعرف التجار ، أو عرف الزراع ، ونحو ذلك وهو لا يقف أمام النص مطلقاً ، سواء أ كان النص عاماً . أم كان النص خاصاً ، ولكن يقف أمام القياس غير المقطوع بعلمته من نص ، أو ما يشبه النص فى وضوحه وجلاته ، والعرف الخاص يكون مطبقاً على أهل البلد الذى تعارفه ، ولا يتجاوزه إلى غيره .

١٨٢ — من هذا الكلام يستفاد أن المخرجين فى المذهب الحنفى قرروا أن العرف العام يخص به النص ، إن كان النص عاماً ، ويترك به القياس ، ولكنه إن كانت فيه مخالفة للنص من كل الوجوه يترك ولا يلتفت إليه ، والخاص يترك به القياس الظنى فى علمته وتطبيقه على الفرع بالنسبة لأهل هذا البلد أو الطائفة التى تتعارفه ، ولا يترك لغيرهم .

وهذا كما ترى يفيد أن المخرجين فى المذهب يرون أن القياس يترك ، وأن النص يخص بالعرف العام ، وذلك يخالف ظاهراً ما نقل عن أبى حنيفة من أنه لا يأخذ بالعرف ، إلا إذا لم يعض القياس ولا الاستحسان ، فهو دليل حيث لا دليل سواء ، ولا يعتبر حجة إلا إذا خلا الأمر من حجة .

ونقول : إن التوفيق بين ما نقله سهل بن مزاحم ، وما قاله العلماء من بعده سهل ، فإن معنى قوله إذا لم يعض القياس والاستحسان يرجع إلى ما يتعامل الناس به أى أنه إذ يجد أن القياس ، إذا سار على إطراد علمته ، قبح الحكم ، ولم يكن مستحسنًا ، فإنه فى هذه الحال يرجع إلى تعامل الناس ؛ لأن العلل لا تمضى مستقيمة صالحة للتطبيق ؛ إذ تكون بجافية لعرف الناس ، وما عليه أمورهم ، فلا يكون قياس ولا استحسان وأن النص العام الذى يخص العرف هو الظنى فى دلالة أو روايته .

١٨٣ — لقد أخذ أبو حنيفة إذن رضى الله عنه بهذا المنهج الذى اعتبر العرف العام دليلاً حيث لا نص ، بل مخصصاً لعموم بعض الآثار الظنية التى تكون ببعض صورها منافية للعرف العام الذى يتطابق عليه المسلمون فى كل الأقطار

الإسلامية ، فكان في مذهبه مرونة وقوة ، ولقد طبق المخرجون في مذهبه ذلك — في تخريجهم ، فصار المذهب بهذا قابلاً للتجديد ومتسعاً لأطوار الزمان ، وأعراف الناس ، فلم يقف المجتهدون فيه أمام ما استنبط السابقون جامدين ، بل أخضعوه للعرف ما دام لا نص فيه ، بمعنى أنه إذا ثبت أن الحكم في مذهب أبي حنيفة بمقتضى المروى الصحيح فيه — يخالف للعرف العام ، ولم يكن معتمداً على نص صريح من الكتاب والسنة ، صح للمفتي على مذهب أبي حنيفة أن يخالف المنصوص عليه في المذهب ، ولا يعتبر خارجاً في فتياه عن نطاق ذلك المذهب الجليل ، ولقد قال ابن عابدين في ذلك المقام ما نصه :

« إن ظاهر الرواية قد يكون مبنياً على صريح النص من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، ولا اعتبار للعرف المخالف للنص ، لأن العرف قد يكون على باطل كما قاله ابن الهمام ،^(١) .

ويقول في ذلك أيضاً : « أعلم إن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص ، وهي الفصل الأول ، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأى ، وكثير منها يدينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه ، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً ، ولهذا قالوا في شرط الاجتهاد إنه لا بد من معرفة عادات الناس ، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان ، لتغير عرف أهله ، أو لحدوث ضرورة ، أو فساد أهل الزمان ، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً لزم منه المشقة والضرر بالناس ، ولخالف قواعد الشريعة المبينة على التخفيف والتيسير ، ودفع الضرر والفساد ، لبقاء العالم على أتم نظام ، وأحسن أحكام ، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة ، بناها على ما كان في زمانه ، لعلمهم بأنه لو كان في زمانهم لقال ما قالوا ، أخذاً من قواعد مذهبهم^(٢) .

١٨٤ — وقد وجدنا مسائل كثيرة خالف فيها المتأخرون أبا حنيفة وأصحابه ،

(١) رسائل ابن عابدين ج ٢ ص ١١٥

(٢) الكتاب المذكور ص ١١٦

لأن العرف تقاضاهم هذه المخالفة في الفرع ، وإن كانوا يأخذون بقاعدتهم وأصلهم ، ويقلدونهم في ذلك ، وقد ذكر ابن عابد طائفة كبيرة منها :

(أ) تضمين من سعى بغيره كذباً ، حتى أرقعه في أذى في المال أو الجسم ، ويقول في ذلك ابن عابدين « أفتى المتأخرون بتضمين الساعي مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر ، دون المنسبب ، ولكن أفتوا بضمانه زجراً له ، بسبب كثرة المفسدين ، بل أفتوا بقتله زمن الفتنة » .

(ب) ومن ذلك تضمين الأجير المشترك .

(ح) وإفتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجه ، وإن أوفاهما المعجل ؛ لفساد الزمان ، وعدم تصديقها بعد الدخول بها بأنها لم تقبض المشروط تعجيله من المهر مع أنها منكرة للقبض ، وقاعدة المذهب أن القول قول المنكر يمينه ، إذا لم تكن يمينه .

(د) ومنها تقييد إجارة الوقف بأن تكون لسنة في الدور والحوانيت وأن تكون لثلاث سنين على الأكثر في الأراضى الزراعية والحدائق والبساتين .

وهكذا غير ذلك من المسائل التي خالف فيها المتأخرون أئمة المذهب ؛ لأن عرف الزمان أوجب هذه المخالفة ، ولأن موضوع المسألة كان الاستنباط فيه من السابقين اجتهاداً متأراً بالعرف . ولو كانوا في عرفنا اقبح عندهم ذلك ، كما قبح في زمن المتأخرين ، ولقالوا مثل مقالتهم .

١٨٥ — ولقد بين ابن عابدين فرعاً من الفروع خالف فيه أبا حنيفة وإن كان قوله الراجح في المذهب ، واختار قبول الصاحبين ، لأنه أحسن لزمانه ، وأصلح وأعدل ، وموضوع ذلك الفرع هو العشر الواجب في الأراضى الزراعية المستأجرة ، أوجب على المستأجر أم على المؤجر ؟ فأبو حنيفة قال إنه يجب على المؤجر ؛ لأن الزكاة مثةونة الملك ، وثمرته ، وملك الأرض هو للمؤجر ، لا للمستأجر . وقال الصاحبان إن العشر على المستأجر ، لأن الزكاة تؤخذ من الزرع ، فتتبع مالك الزرع ، وهو المستأجر ، لا المؤجر .

وقد وجد ابن عابدين أن تطبيق رأى أبي حنيفة الذي يرجحه المتقدمون يؤدي إلى ظلم أراضى الأوقاف ، وهي تشمل أكثر الأراضى المستأجرة في عهده ، ولنترك الكلمة له . فهو يقول :

« وقعت هذه الحادثة في زماننا . وتكرر السؤال عنها ، ومات فيها إلى الجواب بقول الإمامين ، لأنه قول مصحح أيضاً لأنه يلزم على قول الإمام في زماننا حصول ضرر عظيم على جهة الأوقاف وغيرها ، لا يقول به أحد ، وذلك أنه جرت العادة في زماننا أن وكلاء مولانا السلطان نصره الله تعالى يأخذون العشر والخراج من المستأجرين ، وكذا جرت العادة أيضاً أنحكام السياسة يأخذون الغرامات الواردة على الأراضى من المستأجرين أيضاً ، وغالب القرى والمزارع أوقاف ، والمستأجر بسبب ما ذكرناه لا يستأجر الأرض إلا بأجرة يسيرة جداً ، فقد تكون قرية كبيرة أجرة مثلها أكثر من ألف درهم ، فيستأجرها بنحو عشرين درهماً ، لما يأخذه منها أحكام السياسة من الغرامات الكثيرة ، فإذا أجر المتولى هذه القرية بعشرين درهماً ، فهل يسوغ لأحد أن يفق صاحب العشر بأخذ عشر ما يخرج من جميع القرية من المتولى ؟ هذا شيء لا يقول به أحد ، فضلاً عن إمام الأئمة ، ومصباح الأمة أبي حنيفة النعمان رحمه الله ، بل الواجب أن ننظر إلى أجرة مثل هذه القرية . . فإذا أمكن المتولى أن يؤجرها بالأجرة الوافرة نفق بقول الإمام . وإن كان لا يمكنه ذلك ، بأن كان لا يرضى أحد أن يستأجرها إلا بالأجرة القليلة ، لجريان العادة بأخذ العشر منها ، يتعين الإفتاء بقول الإمامين ، هذا هو الإنصاف الذى لا يأتى لأحد فيه خلاف ، وأما فساد الإجارة باشتراط العشر والخراج على المستأجر ، بناء على قول الإمام ، فهذا شيء آخر . . . وإذا كان ذلك على المستأجر على قولهما لا يكون اشتراطه مفسداً ، لأنه مما يقتضيه عقد الإجارة ، على قولهما ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، (١) »

١٨٦ — سقنا ذلك النقل مع طوله ؛ لتعرف كيف استمد المتأخرون من

العرف والعادة أدلة خالفوا بها ما وصل إليه المتقدمون من نتائج ، وإن كانوا متقيدين بذلك الأصل الذي اعتمدوه ، وهو العرف ، وكيف كانوا يتخذون من العرف والعادة ميزاناً لترجيح الأخذ بأقوال المتقدمين ، فيجعلوا العرف مقياساً لترجيحهم ، فرجحوا قول الصحابين في الحال التي كانت في زمن ابن عابدين ، لأن العرف جعله هو الأعدل والأكثر إنصافاً ، إذ هو الذي يتفق مع روح السياسة ، والاقتصاد في ذلك العصر .

وإذا كان العرف له تلك المنزلة من الاجتهاد في غير المنصوص عليه ، فلا بد أن يكون المفتي والحاكم عليهما بأحوال الناس خبيراً بشئونهم ، وعالماً بالكتاب والسنة ، وما استنبط من الأحكام تحت ظلها ، حتى لا يتعرض للإفتاء بأمر أقره العرف ، وحرمه النص .

ولنختم ذلك الجزء من البحث بكلمة نقلها ابن عابدين فيما يجب على الحاكم المفتي وهما هي ذى :

« لا بد للحاكم من فقه في أحكام الحوادث الكلية ، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس ، يميز به الصادق والكاذب ، والمحق والمبطل ، ثم يطابق بين هذا وهذا ، فيعطى الواقع حكمه من الواجب ، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع .

وكذا المفتي الذي يفق بالعرف ، لا بد له من معرفة الزمان وأحوال أهله ، ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام ، وأنه مخالف للنص أولاً ، ولا بد له من التخرج على أستاذ ماهر ، ولا يكفيه مجرد حفظ المسائل والدلائل .

١٨٧ — هذا هو العرف ، ومقامه من الفقه الإسلامى في نظر أبى حنيفة وأصحابه ، والمخرجين في مذهبه من بعدهم ، يأخذون بالعرف فيما لا نص فيه ، من كتاب أو سنة ، ويخصصون النصوص العامة من الآثار ، إن خالفت عرفاً عاماً ، ويوائمون بين القياس الظنى ، والعرف ما أمكنت الملاءمة ، فإن لم تكن الملاءمة وكان العرف ملزماً بضرورة المخالفة أخذ بالعرف . والعرف الخاص يؤخذ به إذا لم يكن ثمة دليل سواه .

دراسة فروع فقهية تكشف عن تفكير أبي حنيفة

— ١ —

بعض الفروع الفقهية التي تكشف عن تفكير أبي حنيفة التاجر

١٨٨ — كان أبو حنيفة رحمه الله تاجراً ذا خبرة بالصفق في الأسواق ، وقد قسم وقته بين التجارة ، والفقه ، والعبادة قسمة عادلة ، فهو في الليل المنهج العابد ، وفي صحوه النهار التاجر الذي يتولى العقود كاسباً راجحاً ، حتى إذا صلى الغداة عكف على العلم دارساً ومذاكراً ، مفرعاً الفروع ، أو مؤصلاً الأصول ، وهو في فقهه المالي ، متأثر بفكره التجاري ، يفكر في العقود الإسلامية المتصلة بالتجارة تفكير التاجر الذي تدرس بها ، وعرف عرفها ، واستبان معاملات الناس فيها ، وواوم موامة الخبير بين نصوص الشريعة من كتاب وسنة ، وبين ما عليه الناس من تعامل .

١٨٩ — وإنك لتلح ذلك في أمرين : (أحدهما) عظم عنايته بالاستحسان حتى لقد عد فيه الخبير الذي لا يلحق به أحد من أصحابه ، فقد روى كما نقلنا عن محمد بن الحسن أنه قال : « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس ، فينتصفون منه ، ويعارضونه ، حتى إذا قال استحسن لم يلحقه أحد منهم ؛ لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل ، فيذعنون جميعاً ، ويسلمون له ^(١) » .

وليس الأخذ بالاستحسان وإحكام التخيير به ، والاستنباط عن طريقه ، إلا لإدراكه لمصالح الناس ، وعلمه بطرق تعاملهم ، ومعرفة ما يقره الشارع الإسلامي وقدرته على استخراج العال الخفية ، والأوصاف المناسبة ، وبناء الأحكام عليها ، ورد الأقيسة الظاهرة ، بتلك الأقيسة الخفية ، التي تؤثر في أطراد الأحكام ، وقد تخفى على غير الفقيه الذي يستبطن الأمور .

ولعل العقل التجاري الذي امتاز به أبو حنيفة مع إكثاره من الاستحسان هو السبب الذي من أجله اعتبر العرف أصلاً من أصول الفقه الإسلامي فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة ، ولقد صرح بذلك الذين تتبعوا أصوله ، فقد قال سهل بن

(١) مناقب أبي حنيفة للموفق المكي ج ١ ص ١٧٩

مزاكم كما نقلنا : دكلام أبي حنيفة أخذ بالثقة ، وفرار من القبح ، والنظر في معاملات الناس ، وما استقاموا عليه ، وصاحبت عليه أمورهم ، يمضى الأمور على القياس ، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ، ما دام يمضى له ؛ فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به ، وكان يصل الحديث المعروف الذى أجمع عليه ثم يقبس عليه ما دام القياس سائغاً ثم يرجع إلى الاستحسان ، أيهما كان أوثق يرجع إليه ،^(١) .

ألا ترى من هذا النص أنه يجعل لمعاملات الناس ، وما استقاموا عليه المكان الثانى لمقام النص ، ويأخذ بها ، ويقدمها على القياس ما لم تكن علة القياس واضحة تقارب المنصوص عليه ، فإنه يقدم القياس ، لأنه أوثق ، وفى غير هذه الحال ، يكون الاستحسان ، إن عارض القياس — أوثق .

ثانيهما — أننا رأينا فى المأثور من فقه أبي حنيفة عناية كبيرة بتفصيل أحكام عقود من البيوع ، تبين أنواع الصفق فى الأسواق ، وهى تكشف بما أعطيت من أحكام عن العرف التجارى الذى كان يسود فى عصور الاجتهاد ، ومن هذه البيوع بيع المراجعة والتولية^(٢) ، والوضيعة ، والإشراك ، ثم السلم ، ونخص بذكر بعض أحكامها .

فقد فصل فى المروى عن أبي حنيفة من فروع فقهية ، ومنها كتب محمد وغيرها الكلام فى هذه العقود ، وأهل الفقه الحنفى أول فقه تعرض لتشعيب مسائلها ، وتفريع فروعها ، وذلك لأن إمام ذلك الفقه كان التاجر الذى يتكلم فى هذه العقود كلام الفقيه الذى عاين معاملات التجار وشاهدها ، ولم يكن فى فهمها مقصوداً على تأصيل الأصول وتفريع الفروع ، من غير نظر إلى ما يسير عليه الناس ، وما تجرى عليه أمورهم ، وما تستقيم عليه أحوالهم .

(١) الكتاب المذكور جزء ١ ص ٨٢

(٢) المراجعة معناها بيع العمد بمثل الثمن الذى قام على البائع مع زيادة ربح معلوم بالنسبة أى الخمس أو العشر ، والتولية بيعه بمثل الثمن من غير زيادة ، والإشراك بيع بعضه بما يقابله من الثمن من غير ربح والوضيعة بيعه بأقل من الثمن ، والسلم بيع دين بعين بأن يكون المبيع موصوفاً معلوماً مؤجلاً ، ويسمى بالمبيع المسلم فيه ، ويسمى الثمن رأس المال .

ولقد تلح في تفصيل أحكام هذه العقود نوع التجارة التي كان يتجر فيها أبو حنيفة فترى عند الكلام في المراجعة والتولية والإشراك والسلم في الثياب أبا حنيفة الخزاز الخبير بعرف الناس في الثياب، وتعامل أهل عصره فيه، حتى أترام يفصل أنواع الثياب في الأحكام، ويذكر خصائصها، ويبين أحكام التعامل فيها، فيذكر أحكام تبادلها، مشيراً إلى أوصافها وميزاتها، وغير ذلك مما يتبين منه علم الفقيه بأنواعها، وخبرته بها، وإدراكه لما يمتاز به كل نوع من أنواعها.

١٩٠ — ولقد وجدنا أبا حنيفة، ومعه أصحابه يقيدون تفريعاتهم في أحكام هذه العقود بأصول أربعة :

الأصل الأول — العلم بالبدل علماً تلتقي معه الجهالة التي تفضي إلى النزاع، ولذا لا بد من معرفة الثمن الأصلي في المراجعة والتولية والإشراك، وأن يكون الربح معلوماً في المراجعة، ولا بد من معرفة رأس المال والمسلم فيه في السلم، لأن الجمل بهذه الأمور، قد يؤدي إلى النزاع وأساس العقود في الشريعة العلم التام بالإبدال. حتى لا تكون ذريعة إلى التخاصم، وكلمة يعلم بها العقد تمنع خصومات في المستقبل. تقطع بتركها المودة بين الناس، وتضطرب شئونهم، وتحير القضاء في الفصل بينهم، فكان من الحتم اللازم العلم التام سد الذرائع الخصام.

الأصل الثاني — تجنب الربا وشبهة الربا، وهذا أصل عام في كل البياعات في الإسلام، فإن الربا بسائر أنواعه أبغض التصرفات في العقود في فقه الإسلام؛ لشديده نهي القرآن والسنة، ولقد روى أن النبي ﷺ قال: «كل درهم واحد من الربا أشد من ثلاث وثلاثين زنية يزنيها الرجل، من نبت لحمه من حرام قالنار أولى به»، (١) ولقد شدد أبو حنيفة في منع الربا، حتى إنه لم يمنع الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب (٢)، وإذا كان للربا هذه المنزلة من التحريم، فكل عقد يشتمل على ربا، أو فيه شبهة الربا لا يحل، ويفسد سداً للذرائع ومحافظة على الأموال أن تؤكل

(١) المبسوط ج ١٢ ص ١١٠

(٢) المبسوط ج ١٢ ص ١٢٣

بالباطل ، ولأن أساس العقود المالية التساوى فى نظر العاقدين ، ونظر الشارع الإسلامى ، والربا فى نظره زيادة باطلة لا يقرها ، ولا يحترم القضاء العقود التى اشتملت عليها .

الأصل الثالث — أن العرف له حكمه فى هذه العقود ، حيث لا يكون نص ، فما يقره العرف يؤخذ به وما لا يقره العرف يترك ، فمثلا عند ذكر الثمن الأول فى المراجعة تصح إضافة ما جرى العرف بإضافته إلى الثمن ، ولا تصح إضافة ما لم يجرى العرف بإضافته ، فأجرة الصباغ والخياط فى الثياب تجوز إضافتها لجريان العرف بهذه الإضافة ، ويقول فى ذلك الكاسانى : « لا بأس أن يلحق برأس المال أجرة القصار والصباغ والغسال والفتال والخياط والسمسار والكراء . . . ويبيع مراجعة وتولية على الكل ، للعرف ، لأن العادة فيما بين التجار أنهم يلحقون هذه المؤن برأس المال ، ويعدونها منه ، وعرف المسلمين وعادتهم حجة مطلقة ، قال النبى ﷺ : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، إلا أنه لا يقول عند البيع : اشتريته بكذا ، ولكن يقول : قام علىّ بكذا ، لأن الأول كذب والثانى صدق ، وأما أجرة الراعى والبيطار ، وما أنفق على نفسه ، فلا يلحق برأس المال ، ويبيع مراجعة وتولية على الثمن الأول الواجب بالعقد الأول لا غير ، لأن العادة ما جرت بين التجار بإلحاق هذه المؤن برأس المال ، والتعويل فى هذا الباب على العادة ، (١) .

الأصل الرابع — أن الأصل فى هذه العقود التجارية الأمانة ، فأن كانت الأمانة أصلاً فى كل عقد من العقود الإسلامية ، لأنها رأس الفضائل فى معاملات الإنسان مع الإنسان — هى فى المراجعة والتولية وأخواتها أصلها الفقهى ، لأن المشتري ائتمن البائع فى إخباره عن الثمن الأول من غير بينة ولا يمين ، فتجب صيانتها عن الخيانة ، والتهمة ، ويقول فى ذلك الكاسانى : « التحرز عن ذلك كله واجب ما أمكن » ، قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله ورسوله ، وتخونوا

أماناتكم ، وأنتم تعلمون ، ، وقال عليه السلام : « من غشنا ليس منا »^(١) .
هذه أصول ثابتة في كل الفروع التي أثرت عن أبي حنيفة في هذه العقود التجارية
وهي تتفق مع نزعة الدينية وتحرجه ، وتتفق مع خبرته في الأسواق وتتفق مع
أصوله العامة .

ولنتج، إلى دراسة إجمالية لهذه العقود ، ولا نقصد بالدراسة ذكر أحكامها لمجرد
بيانها ، ولكن نرمي من ذكرها إلى إعطاء صور كاشفة ، وإن أحاطت بها بعض
الظلال ، للأسواق الإسلامية ، وتصور الفقهاء لها ، واستنباط الأحكام من الكتاب
والسنة وسائر الأصول الإسلامية لما يجري بين التجار ، لنبين النواحي العقلية والفكرية
في شيخ فقهاء الرأي ، أبي حنيفة التاجر الورع ، أو بشكل خاص تاجر الثياب الورع
الخبير بالناس وأحوالهم .

١٩١ - السلم : يقول كمال الدين بن الهمام : « إن البيع ينقسم إلى بيع مطلق ،
ومقايضة ، وصرف ، وسلم . لأنه إما بيع عين بثمان ، وهو المطلق ، أو قلبه ، وهو
السلم ، أو ثمن بثمان فصرف ، أو عين بعين فالمقايضة »^(٢) .

فالسلم على هذا التقسيم حقيقة أنه يكون بيع دين بعين ، أو هو بيع آجل بعاجل
وهذا ما يرمى إليه تعريف الكاساني ، فقد جاء فيه : « اعلم أن السلم أخذ عاجل بآجل »^(٣) .
والسلم عقد معروف في الجاهلية ، وهو يكون حيث يكون الاتجار ، وإذا كانت
مكة والمدينة سوقين من أسواق التجارة في العصر القديم فلا شك أن السلم كان
معروفاً فيهما ، إذ مؤداه أن يدفع الشخص ثمن بضاعة ويعرفها بوصفها ، ويبين
مكان الاستيفاء وزمانه ، ثم يترقب تسليمها بعد ذلك .

ولقد كانت التجارة قبل الإسلام بين الشرق والغرب في البر لا في البحر .

(١) البدائع ج ٢ ص ٢٢٥

(٢) فتح القدير ج ٥ ص ٣٢٣

(٣) المبسوط ج ١٢ ص ١٢٤ ، وقد انتقد ذلك التعريف ابن الهمام بأنه يدخل فيه البيع المطلق إذا تأجل
الثن . لأنه أخذ عاجل بآجل ، والأولى أن يقال بيع آجل بعاجل ، لأن الميز للسلم هو تأجيل المبيع

وكانت بلاد العرب ، واقعة بين الفرس والروم ، فكانت التجارة بينهما تنجى عن طريقها ، ولذلك شقت فيها طرق تسير فيها الركبان والرواحل محملة بالمناجر ، وكانت مكة والمدينة واقعتين على طريق هذه القوافل التجارية ، ذلك الطريق الذى يربط بين اليمن والشام ، فكان فى هاتين المدينتين تجار يصلون حبل التجارة بين هذين الإقليمين ، كانوا ينقلون بضائع الرومان إلى اليمن ، ومنها تنتقل إلى فارس ، وينقلون بضائع فارس إلى الشام ، ومنها إلى الرومان ، ولذلك كانت رحلتان إحداهما إلى الشام صيفاً ، وثانيتهما إلى اليمن شتاءً ، وهذا ما أشار الله تعالى إليه فى قوله جل وعز : لا يلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فاعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ، ولم يكن عقد السلم فى الصفقات التجارية التى تنقل بها البضائع من بلد إلى بلد فقط ، بل كان فى معاملات الناس أيضاً ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال : « إن النبى ﷺ دخل المدينة فوجدهم يسلفون ^(١) فى الثمار السنة والسنتين ، فقال صلوات الله وسلامه عليه من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم . »

ولقد استمر عقد السلم عند المسلمين بإقرار الرسول له ﷺ ، فقد جاء فى البخارى عن عبد الله بن أبى أوفى قال : « إن كنا لنسلف على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر رضى الله عنهما فى الحنطة والشعير والتمر والزبيب . »

١٩٢ — ولقد كان اتساع الفتوح الإسلامية ، وانضواء الأمم والأقاليم تحت حكم المسلمين ، من أسباب اتساع تطلق التجارة ، وتنوعها ، وكان لابد أن تنوع عقود السلم وتكثر ، لأن حاجة التجارة ماسة إليه ، وفيه من المزايا التجارية ما يرغب فيه ، إذ يستفيد منه المشتري والبائع معاً ، كما أشار إلى ذلك ابن الهمام بقوله : « إن المشتري يحتاج إلى الاسترباح ، وهو بالسلم أسهل ، إذ لابد أن يكون البائع نازلاً عن بعض القيمة ، فيربحه المشتري ، والبائع قد يكون له حاجة فى

(١) يسلفون أى يعقدون عقد سلم وعقد السلم هو عقد السلف ، فالسلف والسلم إسمان لهذا العقد .

الحال إلى المال ، وقدرة في المال على المبيع ، فتندفع حاجته الحالية إلى قدرته المالية ، (١) ولقد كانت كثرة عقود السلم داعية لضرورة ضبط أبوابها ، ووضع القيود المانعة للخلاف بين العاقدين ، والمنظمة للتعامل بذلك العقد الضروري للنظام التجاري ، ونقل البضائع من بلد إلى بلد ، ومن إقليم إلى إقليم وانتفاع كل إقليم بخيرات الأقاليم الأخرى .

ولعل أول فقه نظم ذلك العقد ، وضبط أحكامه ، وقيده بالقيود الضابطة للعاقدين هو فقه أهل العراق ؛ لاتساع نطاق التجارة بالعراق ، فقد كانت تفد إليه البضائع من كل بقاع العالم ، فبضائع الهند والسند وما وراء النهر ، وخرسان وأذربيجان وغيرها من أقاليم الشرق ترد إليه ، يباع الحاضر منها في الأسواق وتعد على الغائب صفقات السلم ، وازداد ذلك ونما لما صارت في العراق حاضرة الدولة الإسلامية ، وكانت السكوة هي الحاضرة ، ثم بغداد بعدها ، وكل ذلك في عهد الاجتهاد الفقي ، ولم يكن ذلك بالحجاز ، لأن الحجاز بعد أن انتقلت منه حاضرة الخلافة إلى الشام أولا ، ثم العراق ثانياً ، قل شأنه من ناحية التجارة والاقتصاد ، فلم يكن به تلك المادة التي تمد الفقيه ، وتفتق ذهنه في تلك الناحية وهي التجارة المتعقدة المتشعبة ، المتسعة في آفاقها ، فكان لابد أن يكون الفقه العراقي في هذه الناحية أسبق من الفقه الحجازي .

١٩٣ — جاء أبو حنيفة في تلك السوق الرائجة المائجة بشئ البضائع ، وشئ المعاملات ، ومختلف البيوع ، وقد اختبر التجارة وغشى الأسواق ، وعرف ما يجري فيها ، وما يثير النزاع ، وما يدفعه ، وما بقي منه في الحاضر والقابل ، ولقد كان دفع النزاع هو الأساس الذي سارت عليه أحكام ذلك العقد ، وذلك لأن النزاع في ذاته مما تحاربه الشريعة الإسلامية وتدفعه ، وكل جهالة تؤدي إليه أو يحتمل أن تؤدي إليه يجب دفعها ، والعمل على كشفها ، وقد كانت عقود السلم مما يحتاط للنزاع فيها ، لأن العلاقة بين العاقدين لا تنتهي بمجرد الإيجاب والقبول .

بل تستمر العلاقة إلى أن يستمر التسليم ، وفي أجل التسليم ، ومكانه ، وصفات المال المسلم فيه ، وغير ذلك مثار نزاع ، إذا لم تعرف تعريفاً كاملاً . وقد عاين ذلك أبو حنيفة في الأسواق ورآه بين التجار ، فحاول في فقهه أن يسد ذرائع ذلك الخلاف ، ويدفع أسبابه ، ويخلق أبوابه .

١٩٤ — ولقد اشترط في رفع الجهالة المفضية إلى النزاع لإعلام ستة أمور في المسلم فيه هي (١) إعلام الجنس (٢) وإعلام النوع إن كان المسلم فيه مما يختلف فيه النوع (٣) وإعلام القدر (٤) وإعلام الصفة (٥) وإعلام الأجل (٦) وإعلام المكان الذي يوفيه فيه ، ويشترط أبو حنيفة لكي يستيقن العاقدان من إمكان الوفاء أن يكون المسلم فيه موجوداً في الأسواق من وقت العقد إلى وقت التسليم . والأصل في إعلام ما يجب إعلامه أمران : (أحدهما) قوله ﷺ : « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم وأجل معلوم . » و (ثانيهما) أن الجهالة مفضية إلى النزاع كما بينا . فوجب العمل على دفعها عند الإنشاء ، سداً لذرائعها . ومنعاً لأسبابها .

ولا شك أن جهالة النوع فيها إفضاء للنزاع ، إذ المشتري مطالب بأعلى مراتب النوع جودة ، والبائع ربما لا يقدم إلا أقل الرتب ، فكانت جهالة الجنس والنوع والصفة والقدر مفضية إلى النزاع لا محالة .

ولقد ذكر السرخسي في مبسوطه تعليلاً آخر لضرورة بيان الجنس والنوع والوصف فقال . « إن المقصود بهذا العقد الاسترباح ، ولا يعرف ذلك إلا بمعرفة مقدار المالية ، والمالية تختلف باختلاف الجنس والصفة والقدر . فلا بد من إعلام ذلك ، ليصير ما هو المقصود لكل واحد منهما معلوماً . »

١٩٥ — ولكي يكون القدر معلوماً وجب أن يكون المسلم فيه من الأشياء التي تسكال أو توزن أو من العدديات المتقاربة . وذلك لأن العلم النافي للجهالة المفضية إلى النزاع هو العلم الضابط للقدر والصفة ، وذلك يتحقق في المكيالات والموزونات ؛ إذ بعد بيانها بجنسها ، ونوعها ، ووصفها وقدرها ، لا يبقى إلا تفاوت يسير

لا تفضى جهالة إلى نزاع ومنعها غير ممكن ، وهو أقصى ما يتأتى به التعريف ، ولو اشترط نفي مثل هذه الجهالة لامتنع عقد السلم ، إذ يتعذر نفي ذلك التفاوت ولا يكون منعه ، إلا بشراء الشيء المعين الحاضر .

والسلم بطبيعته بيع موصوف ، فهو بيع دين ، والدين يكون تعريفه بالوصف المبين ، ويكتفى في التعريف بالوصف المبين ببيان النوع والجنس والوصف والقدر التي لا تتفاوت الأحاد فيه تفاوتاً فاحشاً ، وذلك بأن يكون مكيلاً أو موزوناً ، أو عددياً لا تتفاوت آحاده تفاوتاً يعتد به التجار ، أو من بعض المذروعات كالثياب . والعددي المتفاوت هو العددي^(١) الذي تتفاوت آحاده في القيمة تفاوتاً يعتد به التجار ، كالطبخ ونحوه . والعددي المتقارب هو العددي الذي لا تتفاوت آحاده في القيمة تفاوتاً يعتد به التجار كالبيض إن عرف نوعه ونحوه ، وكوحدات الآلات الميكانيكية التي لا تتفاوت قط ، أو تتفاوت تفاوتاً يسيراً لا يعتد به التجار .

ولقد شدد أبو حنيفة في العدديات المتقاربة شدة استمدها من الخبرة التجارية فررى عنه الحسن بن زياد اللؤلؤى أنه كان يمنع السلم في بيع النعام مع أن آحاده متقاربة ، وذلك لأن أبا حنيفة التاجر يفكر في بيع النعام تفكير التاجر الخبير ، فهو لا يؤخذ فقط للأكل ، بل يتخذ قشره لأغراض الزينة ، واستعماله يختلف باختلاف عرف الناس . ولذا قال كمال الدين بن الهمام : « الوجه أن ينظر إلى الغرض في عرف الناس ، فإن كان الغرض في عرف من يبيع بيع النعام الأكل ليس غير كعرف أهل البوادي ، يجب أن يعمل بظاهر الرواية^(٢) فيجوز ، وإن كان الغرض في ذلك العرف حصول القشر ، فيتخذ في سلاسل القناديل ، كما في ديار مصر وغيرها من الأمصار ، يجب أن يعمل بهذه الرواية ، فلا يجوز السلم فيها »^(٣)

(١) مسائل السلم في العدديات المتقاربة وغير المتقاربة ذكر السرخسي أنها مروية عن طريق أبي يوسف . ولذلك قال « أصل هذا المجلس مروى عن أبي يوسف »

(٢) المروى في ظاهر الرواية أن أبا حنيفة اعتبر بيع النعام كسائر أنواع البيض يمكن تعريفه بالعدد في السلم . (٣) فتح القدير ج ٥ ص ٣٢٦٥

وخلاصة ما يدل عليه الكلام أن أبا حنيفة اعتبره كسائر أنواع البيض على رواية ظاهر الرواية ، ولكن يظهر أنه لاحظ في الأسواق أغراض الناس في اتخاذ هذا البيض ، فأفتى تحت سلطان ذلك الاختبار بأن الأحاد فيها متفاوتة ؛ لأن قيمتها في قشرها عند من يأخذونها للزينة ، وحلية المكان .

١٩٦—ولا يكفي في المسلم فيه أن يكون مما يكال أو يوزن ، بل لابد أن يكون مما يمكن ضبط قدره وتعريفه بالوصف على وجه لا يبقى بعد الوصف إلا تفاوت يسير ، فإن كان مما لا يمكن ضبطه بالوصف ، بل يبقى بعد الوصف تفاوت فاحش لا يجوز السلم فيه ، (١) .

وعلى هذا الأصل لم يحز أبو حنيفة السلم في اللحم ؛ لأنه وإن كان يوزن ، لا يضبط وصفه ؛ فتبقى بعد تعيين القدر وذكر الصفات جهالة قد تفضي إلى النزاع ، ولا يمكن دفعها ، ولقد ذكر أن هذه الجهالة تأتي من طريقتين (أحدهما) أن اللحم يشتمل على ما هو المقصود ، ويلابسه ما ليس بمقصود وهو العظم ، فيتفاوت المقصود بما يلابسه ، والمما كسة تجرى بين البائع والمشتري في ذلك ، المشتري يطالبه بنزعه ، والبائع يدسه فيه ، والمنازعة بينهما لا ترتفع بتعين الموضع .

والطريق الثاني— أن اللحم بعمومه يشمل لحم السمين والهزيل ، ومقاصد الناس في ذلك مختلفة ، وهذه الجهالة لا ترتفع بالوصف ، وهي مفضية إلى النزاع (٢) . وإذا كان اللحم قد اشترط خلوه من العظم أيجوز السلم فيه عند أبي حنيفة أم لا يجوز قد روى ابن شجاع عن أبي حنيفة الجواز ، وهذا غير ظاهر الرواية . وظاهر الرواية منع السلم عند أبي حنيفة في الحالين ، ولا شك أنه لو كان الطريق الأول هو وحده المفضي إلى الجهالة لكانت رواية ابن شجاع منطقية مستقيمة ، ولكن الجهالة لا تأتي من الطريق الأول وحده ، بل تأتي من الطريق الثاني أيضاً ، واشتراط الخلو من العظم يدفع الجهالة الأولى ، ولا يدفع الجهالة الثانية .

(١) البدائع ج ٥ ص ٢٠٨

(٢) المبسوط ج ١٢ ص ١٢٧ ، وتبعه السكاساني في البدائع ج ٥ ص ٢١٠

١٩٧ — هذا رأى أبى حنيفة فى السلم فى اللحم ، وهو رأى يدفعه إليه أمران (أحدهما) منعه المنازعة ما أمكن ، فإنه لا شئ يفسد التجارة ، ويذهب بالربح أكثر من المنازعة فوق ما تودى إليه من التقاطع بين الناس ، فوجب العمل على دفعها ، والابتعاد عن كل عقد يودى إليها ، (وثانيهما) أن خبرته التجارية أدته إلى معرفة مطالب الناس فى هذا النوع من التجارة ، وترى رأيها فيها ليس رأياً نظرياً مستمداً من اتجاهات نظرية مجردة ، بل هو رأى عملى مستمد من مقاصد الناس وأغراضهم . ولقد خالف أبى حنيفة فى ذلك أصحابه أبو يوسف ومحمد ، أن بين العاقدان موضعاً معلوماً ، وحجتهم أنه موزون معلوم موصوف ، فيجوز السلم فيه ، كسائر الموزونات المعلومة ، ولقد جاز قرضه ، فيجوز السلم فيه ، والربا يجرى فيه بسبب أنه موزون . فكان كسائر الموزونات . ومخالطته بالعظم وهو ليس بمقصود لا تمنع السلم ، كما أن التمر يخالطه النوى ، وهو ليس بمقصود ، فيجوز السلم فيه .

وترى من هذا الاستدلال أن الصاحبين يتجهان إلى النظر ، ويكثران من المقاييسات والتشبيهات ، وأبو حنيفة لا يتجه إلى المقاييسات ، لأنها لا تغنيه شيئاً عما يرى من مقاصد الناس وأغراضهم ، ومشاراة النزاع بينهم ، فهو قد عاين الناس يتنازعون بسبب الهزال ، وقصد السمين ، وكثرة العظم وقلته ، ورأى أن كل ما يتخذ لبيان وصف مانع للنزاع ، قاطع للخلاف غير مجد فأفتى بمنع السلم فيه آخذاً بالقاعدة العامة ، أن كل جهالة مفضية إلى النزاع تمنع صحة العقد ، فمنع السلم فى اللحم لذلك .

١٩٨ — هذا هو السلم فى المسكيلات والموزونات والعديدات المتقاربة ، والمذروعات لا يصح السلم فيها بمقتضى القياس ، وذلك لأن المذروعات لا تعد من الأموال المثلية ، إذا أن التبعيض يضرها ، فالأحاد فيها تختلف قيمتها باختلاف مقدار المجموع الذى هى جزء منه ، فالفدان تختلف قيمته فى ضمن عشرة أفدنة عن قيمته فى ضمن مائة ، وعن قيمته غير شائع مطلقاً ، هذا هو مقتضى القياس ، ولكن جـوزوا استحساناً السلم فى بعض المذروعات كالثياب ، والبسط ، وغيرها

من المذروعات التي يمكن ضبطها ، ومعرفة أوصافها معرفة لا تفضى إلى نزاع ، ووجه الاستحسان ، أن الناس تعارفوا ذلك ، وأبو حنيفة كما علمت يترك القياس إلى تعامل الناس ما دام أوثق ، وليس فيه ما يخالف نصاً من كتاب أو سنة ، وإنه إذا بين نوع الثياب وصفاتها وطولها وعرضها وسمكها ، ويتقارب انتفاوت بينها فلا يكون في السلم فيها ما يفضى إلى النزاع .

وأبو حنيفة إذ يجيز السلم في الثياب مع أنها غير مثلية ، خضوعاً لقانون التعامل الجاري بين الناس يشترط أن يضبط المسلم فيه ضبطاً يمنع الجهالة المفضية إلى النزاع ، لكي يعرف مقصد العاقد من عقده ، فلا تكون مشاحة ، فإذا كان بيان الجنس والنوع والطول والعرض لا يكفي لضبط المسلم فيه ، وكان بيان الوزن ضرورياً لضبطه إذا كانت قيمته تختلف باختلاف الوزن ، كان لا بد من الوزن ، لمنع كل جهالة مفضية إلى المشاحة .

ولقد كان أبو حنيفة تاجر خز ، ولذلك يكون كلامه في هذا المقام كلام الخبير العارف المتمرس بالتجربة ، لا كلام من ينظر إلى الصور والفروض نظرة قياسية مجردة .

فتراه يشترط في السلم في الحرير مع بيان الطول والعرض ، بيان الوزن ، لأن المالية لا تصير معلومة إلا ببيان ذلك ، وبيان الطول والعرض في الثياب ، يكون جعقياس معروف في الأسواق ، لكي يمكن التسليم ، ولكن يكون معروفاً مقدار الذرع فلا يجري الخلاف في أمره من بعد .

ويعترف أبو حنيفة بخبرة أهل الخبرة ، فيجعل لحكمهم مكاناً عند الاختلاف في المسلم فيه ، فإذا اشترط المشتري في المسلم فيه من الثياب أن يكون جيداً ، ثم اختلفا فيه عند التسليم ، فقال المشتري ليس بجيد ، فقد قال أبو حنيفة إن الحاكم يريد اثنين من أهل الخبرة في تلك الصناعة ، لأن الحاكم لا علم عنده فيما اختلفا فيه ، فيرجع إلى من له فيه علم ، كما لو احتاج إلى معرفة قيمة المستهلك ولقد قال في ذلك السرخسي : « الأصل في ذلك قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم

لا تعلمون ، فإن اجتماعاً على أنه جيد مما يقع عليه إسم الجودة ، وإن كان ليس بنهاية الجودة ، أجبر رب السلم^(١) على أخذه ، لأن المسلم إليه وفي بما شرط له ، فالمستحق بالتسمية أدنى ما يتناوله الإسم ، إذ لا نهاية للأعلى ، فإنه ما من جيد إلا وفوقه أجود منه^(٢) .

ونجد أبا حنيفة في فقهه في الثياب يعترف بميزة كل بلد في صناعته ، اعتراف الخبير الممارس ، الفاهم لخواص كل صنف ، ولذلك يجوز في السلم أن يشترط أن تكون الثياب من صناعة بلد معين ، فيصح أن يكون السلم في ثوب هروى^(٣) مثلاً وعلى عكس ذلك إذا كان المسلم فيه حنطة ، فقال مثلاً : حنطة هراة لا يصح السلم ، وقد قال السرخسى في علة ذلك ما نصه : « قيل إن الثوب الهروى لا يتوهم انقطاعه بخلاف الطعام ، فالجراد قد يستأصل طعام هراة ، ولا يستأصل حركة هراة ، وهذا ضعيف . . . ولكن المعنى الصحيح في الفرق أن نسبة الثوب إلى هراة لبيان جنس المسلم فيه ، لا ليعين المكان ، فإن الثوب الهروى ما ينسج على صفة معلومة ، فسواء نسج على تلك الصفة بهراة أو بغير هراة يسمى هروياً . . . » وإلى هذا أشار إليه في الكتاب ، فقال : « الثوب الهروى من الثياب بمنزلة الحنطة من الحبوب ، يعنى بهذا بيان الجنس ، بخلاف الحنطة ، فإن حنطة هراة ما تثبت بأرض هراة ، حتى إن النابت في موضع آخر لا ينسب إلى هراة ، وإن كان بتلك الصفة ، فكان هذا تعييناً منه للمكان ، ولذلك يتوهم انقطاعه »^(٤) .

وترى من هذا أن الفقة الحنفى في الثياب يعتبر النسبة إلى المدن ، لبيان الخواص في الصناعة ، لا بيان المكان ، وذلك كلام الخبير الذى عرف الأسواق ، وخبرها . وعرف أحوالها ، ومقاصد الناس في العقود .

١٩٩ — ولقد اشترط أبو حنيفة لصحة السلم أن يكون المسلم فيه موجوداً في .

(١) رب السلم هو المشتري ، لأنه صاحب الثمن المسمى رأس المال . والمسلم إليه هو البائع .

(٢) المبسوط ج ١٢ ص ١٥٣ .

(٣) المبسوط ج ١٢ ص ١٧٥ .

(٤) نسبة إلى هراة مدينة بخراسان .

الأسواق أو في أيدي الناس وقت العقد ، ويستمر موجوداً إلى وقت التسليم ، وقد خالف أبا حنيفة في ذلك مالك والشافعي ، فمالك اشترط الوجود وقت العقد ، ووقت التسليم ، ولم يشترط الاستمرار بينهما ، والشافعي اشترط الوجود وقت التسليم فقط ، ولم يشترط الوجود وقت العقد .

وتحريم الخلاف بين هؤلاء الأئمة الثلاثة أن أبا حنيفة يشترط الوجود عند العقد إلى التسليم ، فإن انقطع بينهما بطل العقد ، ومالك يشترط هذين الوجودين ، ولكن الانقطاع بين العقد والتسليم لا يبطله عنده ، والشافعي لا يعتبر الوجود إلا عند التسليم ، ووجه الشافعي أن موجب العقد وهو وجوب التسليم عند حلول الأجل . ولقد يؤيد رأى مالك أن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال : « إن النبي ﷺ دخل المدينة ، فوجدهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين ، وربما قال ثلاث سنين ، فقال من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ، والثمار الرطبة لا تبقى إلى هذه المدة الطويلة ، ومع هذا أقرهم على السلم فيها .

وأما حجة أبي حنيفة ، فإنها تقوم على أصليين مقررين عنده :

(أحدهما) أن الديون المؤجلة بالموت تصير حالة ، والمسلم فيه دين في ذمة المسلم إليه ، فهو يحل بمجرد وفاته ، ويكون من الواجب على ورثته أن يؤدوا ما كان يجب عليه أدائه .

(ثانيهما) أن قدرة البائع على تسليم المبيع شرط لصحة كل البيوع ، فيجب أن تستمر هذه القدرة ثابتة ما دام الوفاء واجباً ، وإذا كان الوفاء محتمل الوجوب في أى زمن من الأزمان فيما بين العقد والأجل ، فيجب أن تكون القدرة ثابتة طول هذه المدة .

بناءً على هذين الأصلين قرر أبو حنيفة ومعه أصحابه اشتراط وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت الوفاء ، لاحتمال وفاة المسلم إليه في أى وقت من هذه الأوقات ، فيحل الدين ، ويكون مقتضى العقد وجوب الوفاء في ذلك الوقت ، ويجب أن تثبت القدرة على التسليم في ذلك الوقت ، فيجب إذن أن يستمر الوجود من وقت العقد ، إلى وقت حلول الأجل ، لذلك الاحتمال .

ولقد يقال إن حياته موجودة معلومة ، فيفرض بقاؤها ، حتى يتم التسليم ، ويكون احتمال الموت احتمالاً بعيداً عن المفروض المعلوم ، فلا يلتفت إليه في الأحكام ، إذ هي تقرر على الأساس الثابت وقتها ، ويفرض استمراره إلى ما بعدها ، إن كان ممكناً ، وذلك الكلام سير على أصل من أصول الشافعية ، وهو أن استصحاب الحال يصاح مقررراً للحقوق منشئاً لها ، إذ جعلت الحياة مفروضة البقاء باستصحاب الحال ، فكانت موجبة صحة العقد بهذا الفرض ، ولكن الحنفية يعتبرون استصحاب الحال دافعاً مانعاً لإسقاط الحقوق ، لا لإنشائها .

ولقد قال في ذلك السرخسي : « فإن قيل حياته معلومة في الحال ، والأصل بقاؤه حياً إلى ذلك الوقت ، وإنما الموت موهوم قبله ، قلنا : نعم ، ولكن بقاؤه حياً إلى ذلك الوقت باستصحاب الحال ، فيكون معتبراً في إبقاء ماله على ملكه ، لا في توريثه من مورثه ، فهذا الطريق لا يثبت قدرته على التسليم إلا أن يكون موجوداً في الحال حتى تكون حياته متصلة بأوان ذلك الشيء . » أي وقت التسليم ، (١) .

هذا مسلك السرخسي في الاستدلال ، وقد سلك الكاساني مسلكاً آخر في إثبات رأى الحنفية ، فقال : « إن القدرة على التسليم ثابتة للحال ، وفي وجودها عند المحل شك ، لاحتمال الهلاك ، فإن بقي إلى وقت المحل ثبتت القدرة ، وإن هلك قبل ذلك لا تثبت ، والقدرة لم تكن ثابتة ، فوقع الشك في ثبوتها ، فلا تثبت مع الشك ، (٢) . »

وخلاصة ذلك الكلام أن اشتراط وجوده إلى وقت التسليم إنما كان ليزول كل شك في وجوده عند التسليم ، إذ أن حال التسليم مشكوك في وجوده فيها ، فلكيلا يكون ثمة أي غرر ، كان لابد من وجوده وقت العقد ، وأن يستمر ذلك الوجود إلى وقت التسليم ، الذي هو الأساس في القدرة .

(١) المبسوط الجزء الثاني عشر ص ١٥٣ .

(٢) البدائع الجزء الخامس ص ٢١١ .

٢٠٠ — وهذا النظر الذي نظره أبو حنيفة في اشتراط وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت التسليم هو نظر التاجر الذي يريد أن يبعد بالتجارة عن كل موطن الغرر، ومظان العجز، بحيث يكون العاقد قادراً على الوفاء، متى لزم، وفي الوقت الذي تعين الإيفاء، فإذا لم يكن على يقين بوجوده وقت ذلك الوفاء، لم يستيقن بتحقيق القدرة وقت التسليم، فلذلك الاستيثاق اشترط هذه القدرة من وقت العقد، ليكون البعد عن الغرر، والعجز.

وهكذا تجد أبا حنيفة في كل مسالكة التجارية، يحرص على أمرين: الأمانة من كل نواحيها، والابتعاد عن الغرر، وتجنب كل مظانه.

ومع أن الحرص على البعد عن كل غرر في العقد قد دنع أبا حنيفة إلى ذلك الشرط، لكي يتم تنفيذ العقد في إيبانه قد تساهل في وجوده بعد وقت التسليم، ولو لم يتم التسليم، حتى انقطع عن أيدي الناس، فإنه في هذه الحال قد قرر أن السلم لا يفسخ بذلك الانقطاع، لأن العقد قد بعد عن مظان الغرر، إذ المسلم فيه قد استمر من وقت العقد إلى وقت التسليم، وبذلك يتقرر العقد ويثبت، وإذا كان قد انقطع لعارض بعد تقرر العقد وثباته، وإبعاده عن كل مظان التغرير بإمكان استيفاء كل أحكامه في أوقاتها المقررة لها بمقتضاء فلا يبطل له من هذه الناحية، وإنه إذا كان قد عرض له الانقطاع بعد ذلك التقرر والثبات، فقد يعرض له الوجود بعد ذلك فيمكن التسليم^(١).

٢٠١ — وإذا كان أبو حنيفة حريصاً كما رأيت على إبعاد العقود عن كل مظان الغرر والجهالة، فقد اشترط في السلم أن يعين العاقدان عند إنشائه مكان تسليم المسلم فيه، إذا كان له حمل ومؤونة، وخالفه في ذلك صاحبه، إذ لم يشترط ذلك واعتبرا مكان العقد هو مكان التسليم إذا لم يذكر في العقد مكان للتسليم.

(١) الكتاب المذكور، وقد خالف في ذلك زفر وقال يبطل العقد إذا انقطع ويسترد رأس المال. لأن الانقطاع من أيدي الناس فيه عجز عن أدائه، فيبطل العقد كما يبطل إذا هلك المبيع في يد البائع قبل التسليم إذ العجز عن أداء المبيع الموصوف، كهلاك المبيع المعين.

ومن الحق أن نقرر أن رأى صاحبيْن كان هو رأى أبى حنيفة أولاً ، ولكنه غير رأيه ، وقرر أن يبارى المكان شرط ، فهل كان ذلك التغيير . لأنه لمس في البياعات ما أوجب ذلك التغيير ، ولاحظ في الأسواق أن تلك الجمالة أفضت إلى النزاع . وجرت إلى مفاسد هذا الباب من أبواب التجارة ؟ إنا نرجح أنه غير رأيه لما عين وشاهد ما يفضى إليه ذلك التجهيل من نزاع ، وأنه أراد أن يحصى بذلك العقد من كل ذرائعه وأسبابه .

ولنسق الآن حجة صاحبيْن ثم حجته ، أو بالأحرى لنسق ما يمكن أن يكون حجة رأيه الأول ، ثم ما يمكن أن يكون حجة لرأيه الثاني الذي يرجح لدينا أنه استمده من التجربة والاختبار ، لا من القواعد الفقهية وحدها .

حجة الرأى الأول ، وهو أنه لا حاجة إلى ذكر مكان الإيفاء ، وأنه عند عدم ذكره يكون مكان الإيفاء هو مكان العقد تقوم على ثلاث شعب :

١ — أن موضع العقد هو موضع الإلتزام ، فيتعين لإيفاء ما التزم به كلا المتعاقدين ، كموضع الاستقراض ، فهو موضع الأداء ، وموضع الاستهلاك ، فهو موضع الضمان .

٢ — أن المسلم فيه دين مقابل برأس المال ، وهو الثمن ، ورأس المال يجب أدائه في مكان العقد ، لأن قبض رأس المال في المجلس شرط في صحة السلم ، فالمساواة بين العاقدين توجب أن يكون مكان تسليم البدلين واحداً ، إلا إذا شرط غير ذلك ، فالثابت إذن بمطلق العقد هو التسليم في مكان العقد .

٣ — أن المسلم فيه دين ثبت حقاً للبشرى بما سلمه للمسلم إليه في المجلس ، فكان ثبوت ذلك الدين إذن هو مكان العقد ، فهو مكان ملكية ذلك الحق ، ومكان ملكية الشيء هو مكان لتسليمه ، فن اشترى شيئاً في مكان معين ، فكان تسليمه هو الذى كان فيه وقت أن ثبتت الملكية عليه فيه .

هذه حجج الرأى الأول ، وكلها أقيسة فقهية ، فيها دقة وفيها إحكام ، وفيها تطبيق دقيق لقواعد العقود .

أما حجج الرأي الثاني فأسامها أمران : (أحدهما) وهو العباد ، ولعله هو الذى دفعه لتغير رأيه ، أن فى عدم تعيين موضع التسليم جهالة تفضى إلى النزاع ، إذ أن استحقاق التسليم لا يكون إلا بعد أجل قد يكون طويلا ، وقد يكون المكان عند حلول الأجل غير صالح للتسليم ، أو يتعذر فيه التسليم ، أو يتعذر تعيينه ، ولذلك أثر عنه أنه قال : « رأيت لو عقدا عقد السلم فى السفينة فى لجة البحر أكان يتعين موضع العقد للتسليم عند حلول الأجل ،^(١) وهكذا ترى أبا حنيفة تنتهى به التجربة إلى أن جهالة مكان التسليم تفضى إلى المنازعة ، وأن تعيين مكان العقد ليس فيه جدوى كبيرة تدفع النزاع ، أو تحد دائرة .

الأمر الثانى — أن العقد لا يوجب مكاناً معيناً بنفسه ، ولو كان كذلك ما جاز تغييره بالشرط ، إذ يكون ذلك مخالفاً لمقتضى العقد ، ولكن جاز التغيير بالشرط بالاتفاق ، فدل ذلك أن العقد بذاته لا يعين مكاناً ، وقد يرد هذا الدليل بأن الشروط التى يجرى بها العرف أو يرد بها نص قد تأتى بزائد على أحكام العقود ، ومثال ذلك أن حكم البيع المطلق ثبوت الملكية عقب العقد للشترى ، ولكن إن شرط الخيار للبائع لا تثبت هذه الملكية .

وإن كان ذلك القياس فى الإمكان رده بقياس مثله ، فالدليل الأول العملى لا يمكن رده ، وقد يرد على الأقيسة التى ساقوها ، لإثبات أن المكان إذ لم يعين مكان هو مكان العقد ، بأنه فى الاستهلاك والقرض يتعين الاستحقاق فيهما ، لأن الاستحقاق غير مؤجل ، بل يثبت الاستحقاق فور وجود السبب ، فلا ضرر فى اعتبار أن المكان الواجب الوفاء فيه هو مكان وجود السبب ، وكذلك رأس المال يجب فور وجود العقد ، بل فى مجلس العقد ، فكان هو مكان الإيفاء ، ولذلك لم يحز تغيير المكان ، فلا يقاس عليه تسليم المسلم فيه ، وإن قضية المساواة بين البديلين غير ثابتة فى هذا العقد الاستثنائى بالنسبة للتسليم ، إذ هو قائم على تأجيل تسليم أحد البديلين ، وتأجيل الآخر لفائدة يحنيها العاقدان من ذلك ، فلو كانت المساواة

في المكان ثابتة لوجب أن تكون المساواة في الزمان ثابتة ، ولكن انتفتت الثانية ، لأن طبيعة العقد تقتضى ذلك ، فوجب أن تنتفى الأولى .

واستدلال أبي حنيفة يتجه كما نرى إلى الناحية العملية أولا وهي العماد ، ثم يعاضدها بأقيسة تقويها ، وتدعمها ، وتكون أساسها الفقهي ، بينما الصاحبان اللذان استمسكا برأيه الأول قد اتجها اتجاها نظريا .

٢٠٢ - هذا الخلاف بين الإمام والصاحبين في الحال التي يكون فيها المسلم فيه مما له حمل ومؤونة ، أما إذا كان مما ليس له حمل ومؤونة ، فقد اتفق الإمام والصاحبان على أن ذكر مكان الإيفاء ليس بشرط ، ولكن الصاحبين استمسكا بأصلهما وهو أن مكان الوفاء هو مكان العقد ، لأنه موضع الإلتزام . أما أبو حنيفة التاجر العملي ، فهو يرى أن السليم يكون حيثما كان ، ولو بين العاقدان مكانا ، لأن الشرط لا فائدة فيه عنده ، فهو في حكم اللغو ، والعقد لم يعين مكانا ، لأن تعيين مكان للإلتزام ، حيث تكون الفائدة في التعيين ، ولقد قال في ذلك السرخسي : « إن الشرط غير المفيد لا يكون معتبرا ، والمالية فيما لا حمل له ومؤونة لا تختلف باختلاف الامكنة ، إنما تختلف لعزة الوجود ، أو كثرة الوجود فأما فيما له حمل ومؤونة فتختلف ماليته باختلاف المكان ، فإن الخنطة أو الخطب موجود في المهر والسواد^(١) جميعا ، ثم يشتري في المهر بأكثر مما يشتري في السواد ، وما كان ذلك إلا لاختلاف المكان ، .

وهكذا ترى في فقه أبي حنيفة خبرة التاجر فيما يتعلق بمكان الإيفاء ، إذا كان له حمل^(٢) ومؤونة أو لم يكن ، فهو يستمد آراءه من أمور عملية ، وخبرة بالأسواق وعلم بشؤونها .

(١) المراد بالسواد هو ما تسميه في عرفنا في مصر القرى أو الريف ، والمهر المدينة . وقد فرض السرخسي كما رأيت أن مالا حمل له ولا مؤونة لا تختلف فيه المالية باختلاف المكان ، بل الاختلاف فيها لعزة الوجود ولكثرته ولكن ألا يكون اشتراط في التسليم في مكان معين لا لاختلاف المالية بالامكنة ، إنما لرفع خطر الطريق ، ويكون الشرط فيه فائدة .

(٢) الخلاف بين أبي حنيفة والصاحبين بالنسبة لتعيين المكان فيما له حمل ومؤونة يجري في أربعة =

٢٠٣ — وأعلام رأس المال في السلم لازم اصحته كما بينا ، وذلك ببيان قدره وجنسه ووصفه أو يعينه بالإشارة إليه ، وقد اتفق أبو حنيفة والصاحبين على أن التعيين بالإشارة كاف إذا كان رأس المال قيمياً ، أما إذا كان مثلياً فلا يكتفى بالإشارة . بل لابد مع الإشارة من بيان الجنس والنوع والندر ، ولو كان معيناً بالتعيين ، وذلك عند أبي حنيفة ، ووافقه في هذا سفيان الثوري ، وخالفه الصاحبان ، وهكذا نرى أبا حنيفة يسير على وفق منطقته ، وهو التعريف بيدى العقد بكل ما يمكن من طرائق ووسائل ، فيكتفى في القيمي بالإشارة ، لأنها أتقى ما يمكن من تعريفه ، ولا يكتفى في المثلي بتعريفه بالإشارة ، لأنه يمكن مع الإشارة زيادة التعريف ببيان قدره ، وهو لا يكتفى بالتعريف القليل ما دام قد أمكن الأكثر بياناً ، أما الصاحبان فيريان أن التعيين بالإشارة كف ما دام القبض سيتم في المجلس ، على ما سنبين إن شاء الله تعالى ، ولنوضح بعض التوضيح وجهة نظر كلا الفريقين ، ونوجه رأيه .

حجة الصاحبين أن الحاجة إلى معرفة رأس المال ، إنما هو لدفع الجهالة المفضية إلى النزاع ، وإن هذه الجهالة مدفوعة بالتعيين بالإشارة ، فلا حاجة إلى تعريف وراها ، ولا فرق في ذلك بين قيمي ومثلي ، إذ المثلي المدين بالإشارة كالقيمي في معرفته ، فما دامت الإشارة كافية لتعريف القيمي ، فيجب أن تكون كافية في تعريف المثلي .

هذا نظر الصاحبين أما نظر أبي حنيفة ، فهو أن جهالة قدر المثلي قد تفضى إلى جهالة المسلم فيه ، وجهالة المسلم فيه مفضية إلى النزاع ، وبيان ذلك أن المثلي

== فصول : (أحدها) هذا الذي ذكر في السلم ، (ثانيها) في ثمن المبيع إذا كان له حمل ومؤونة . وهو مؤجل ، (ثالثها) في أجرة الإجارة إذا كانت شيئاً موصوفاً ، ومؤجلاً ، (رابعها) في القسمة إذا كان بدله شيئاً موصوفاً مؤجلاً له حمل ومؤونة . ففي كل هذه الفصول يشترط أبو حنيفة ببيان مكان الإيفاء ، ولا يشترط الصاحبان ، ويعتبر أن مكان الإيفاء هو مكان العقد ، عند عدم ذكر مكان سواء .

لا يضره التبعض ، وقد يرد الاستحقاق على بعضه ، فيكون الباقي مقابلاً بمثله من المسلم فيه ، وإذا لم يكن رأس المال معلوم القدر في الأصل ، لا تعلم نسبة المستحق إلى الباقي من غير استحقاق ، وعلى ذلك لا يعرف مقدار ما يعادله من المسلم فيه حتى يجب أدائه ، فجهالة القدر قد تفضي إلى جهالة المسلم فيه كما رأيت ، وهي مفسدة لعقد السلم مفضية إلى النزاع .

ويرى من هذا أن نظر أبي حنيفة مع دقته ينحون نحواً عملياً ، وأحل ما يقوله بما رآه وعائنه ، ويكون ما رآه وعائنه قد وجهه إليه ، وجعله يتجه ذلك الاتجاه .

٢٠٤ — وقد انبنى على ذلك الخلاف خلاف بينهما في مسائل أخرى تتصل بذلك .

١ — منها الحال التي يكون فيها رأس المال مقابلاً بنوعين من المسلم فيه ، بأن يكون رأس المال مثلاً مائة جنيه ، ويكون المسلم فيه نوعين من القطن ، فإن أبا حنيفة يشترط أن يبين مقدار رأس المال لكل نوع منهما ، والصاحبان لا يشترطان ذلك اكتفاء بالتعريف الإجمالي والقبض .

٢ — ومنها إذا كان رأس المال نوعين مختلفين ، والمسلم فيه واحداً ، كأن يكون رأس المال دنانير ودرهم ، والمسلم قطناً من نوع واحد عرف تمام التعريف ، فإنه في هذه الصورة يرى أبو حنيفة أن العقد فاسد ، ويرى الصاحبان أن العقد صحيح ويقول صاحب البدائع في بيان بناء الخلاف في هذه المسألة وسابقتها على الأصل السابق .

دوجه البناء على هذا الأصل ، أن أعلام القدر لما كان شرطاً عنده ، فإذا كان رأس المال واحداً قوبل بشيئين مختلفين كان انقسامه عليهما من حيث القيمة ، لا من حيث الأجزاء ، وحصّة كل واحد منهما من رأس المال لا تعرف إلا بالظن ، فيبقى قدر حصّة كل منهما من رأس المال مجهولاً ، وجهالة قدر رأس المال مفسدة للسلم عنده ، وعندهما إعدام قدره ليس بشرط ، فجهاله لا تكون ضارة ،^(١)

(١) البدائع الجزء الخامس ص ٢٠٢ .

٢٠٥ — هذا ومن المقرر عند أبي حنيفة والصاحبين أن عقد السلم يبطل^(١) إذا انتهى المجلس ، يقبض المسلم إليه رأس المال ، وذلك لأن المسلم فيه دين ، فإذا لم يقبض الثمن في المجلس كان ديناً يدين ، وذلك لا يجوز .

ولقد روى أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ ، أى النسبة بالنسبة ، ولأن حقيقة هذا العقد تقتضى أن يسلم رأس المال معجلاً ، لأن معنى السلم والسلف يقتضى أن يقدم مال حتى يعد سلباً أو سلفاً ، ولقد روى من أسلف فليسلف في كيل معلوم . كما روى من أسلم فليسلم في كيل معلوم ، والسلم ينهى عن التسليم ، والسلف^(٢) ينهى عن التقدم . فكانت حقيقة ذلك العقد الشرعية والعرفية تقتضى لا محالة تسليم رأس المال .

ولقد وفق أبا حنيفة في ذلك النظر الشافعى وأحمد من بعد ، وارتضى مالك أيضاً أصل الفكرة ، ولذلك لم يجوز تأجيل رأس المال بشرط في العقد ، ولكنه لا يبطله ، لتأخر القبض يوماً أو يومين على سبيل التسامح ، فهو لا يشترط القبض في المجلس لبقاء العقد صحيحاً ، كما أنه لا يجوز التأجيل أيضاً .

ويقول السرخسى في تقرير مذهب مالك رضى الله عنه : « وقال مالك يجوز وإن لم يقبض رأس المال يوماً أو يومين ، بعد ألا يكون مؤجلاً ، بمنزلة الثمن في البيع ، فإنه لا يشترط قبضه في المجلس ، إلا أن هنا ، الشرط أن يكون أحياناً ، لأن ما يقابله مؤجل ، والنسبة بالنسبة حرام ، ولا تنعدم صفة الحلول بترك القبض يوماً أو يومين^(٣) . »

وقبض رأس المال لازم في المجلس لكيلا يبطل العقد ، سواء أكان ديناً أم عيناً ، أى سواء أكان مثلياً معرفاً بالوصف ، أم كان معيناً بالتعيين ، ولكن يقرر الفقهاء أن القياس كان يوجب أن يكون رأس المال إذا كان عيناً لا يلزم

(١) لقد قلنا يبطل العقد بعدم القبض في المجلس ، ولم نقل إنه شرط صحة ، لأن العقد ينقصد صحيحاً في أول الأمر .

(٢) البدائع .

(٣) المبسوط الجزء الثاني عشر ص ١٤٤ .

قبضه في المجلس لأن ضرورة القبض لكيلا يكون العقد ديناً بدين ، وليس هنا دين بدين ، بل دين بعين ، ولأن التعيين وتمام العقد على أساسه جعل الملكية في رأس المال تنتقل إلى المسام إليه بمجرد العقد ، فلا حاجة إلى القبض لتعين حقه ، إذ حقه قد آل إليه ، من غير حاجة إلى أمر زائد .

هذا هو القياس ، ولكنهم استحسنوا القبض في حال العين ، ووجه الاستحسان أن الأحكام تنشط بالغالب الشائع ، لا بالقليل النادر ، وغالب ما يكون رأس المال أو الثمن في عقود البيوع غير معين بالتعيين ، فكان الحكم على موجب هذه الكثرة الغالبة ، لا على موجب القلة النادرة ، فألحق الأقل وجوداً بالأكثر .

٢٠٦ — ولاشترط القبض في المجلس لكيلا يبطل العقد منع الفقهاء الخيارات التي تؤخر حكم العقد عن المجلس ، والتي تجعله غير لازم بالنسبة لأحد العاقدين ، أولهما معاً .

ولذلك لا يجوزون اشتراط خيار الشرط لأحد العاقدين ، لأنه يمنع تمام القبض إذ القبض لا يتم إلا إذا كان بناء على الملك الذي يثبتته العقد ، وخيار الشرط يمنع ثبوت الأحكام ، حتى لا يصير العقد باتاً لازماً ، فلا يثبت ملكية المسلم إليه في رأس المال ، والافتراق قبل ذلك مبطل للعقد ، وعلى ذلك إذا اشترط أحد العاقدين الخيار لنفسه مدة معلومة ، فإن افتراقاً على ذلك الشرط ، فالعقد غير صحيح وإن تم القبض ، لأنه قبض غير مبنى على الملك .

ولكن لو أسقط صاحب الخيار الخيار قبل تفرق المجلس ، وقبض رأس المال ، فإن العقد يكون صحيحاً ، لأنه إذا تم القبض في المجلس يندفع السبب الموجب للبطلان ، فيصح العقد ، والقبض لم يكن شرطاً لصحة العقد ، بل كان شرطاً لاستمرار العقد صحيحاً ، ومنع عروض البطلان بسبب بيع الدين بالدين .

ولقد قال زفر إن العقد لا ينقلب صحيحاً ، جرياً على قاعدة عامة عنده ، وهو أن العقد الذي يولد فاسداً . لا ينقلب صحيحاً بزوال سبب الفساد ؛ كما

لو باع بضمن مؤجل إلى أجل غير معلوم ، فإنه لا ينقلب العقد صحيحاً عنده ، إذا أسقط المشتري حق التأجيل ، وعند أبي حنيفة وصاحبيه ينقلب صحيحاً بزوال سبب الفساد في المجلس .

وخيار الرؤية لا يثبت أيضاً ، فلا يثبت في رأس المال إذا كان ديناً ، ولا في المسلم فيه إذا كان مثلياً ، لأن ثبوته في واحد منهما لا يفيد ، لأنه دين في الذمة ، وخيار الرؤية إنما يثبت في الأبدال المعينة ، لا في الأبدال المعروفة بالوصف .

ولكنه يثبت هو وخيار العيب في رأس المال إذا كان معيناً بالتعيين ، لأنهما يفيدان الفسخ بالرد ، ولأن خيار العيب لا يمنع تمام الصفة بالقبض .

٢٠٧ — هذه نظريات عاجلة ، وإلمامة سريعة بمحالة ببعض أحكام عقد السلم عند أبي حنيفة ، وإنك لتلمس فيه روح التاجر الخبير ، العالم بشئون الناس ، العارف لأساليب التجارة ، وصفق الناس في الأسواق ، وما يشير نزاعهم ، وما يزيل خلافهم ، ورأيت كيف كان يستنبط الأحكام على ذلك الضوء المنير .

المراجعة والتولية والإشراك والوضيعة

٢٠٨ — هذه عقود تجارية كانت كثيرة بين التجار في عصر أبي حنيفة ، ولعل الأحكام الشرعية التي استنبطها أبو حنيفة تحت ظل كتاب الله ، وسنة رسوله ﷺ وهدى الدين الحنيف فيها أدق الأحكام في دلالتها على روح العصر ، وعرف الناس ، مع الموازنة بينها وبين أحكام الدين الإسلامي عامة ، وفي البيوع خاصة ومع مراعاة الأمانة ، والاستمسك بها ، والابتعاد عن كل ما يثير النزاع .

وإننا سنذكر في هذا الجزء من بحثنا بعض الأحكام التي استنبطها أبو حنيفة في هذه العقود ، لنعرف منها عقل أبي حنيفة التاجر ، وروحه الدينية ، وهديه الإسلامي . وقبل أن نخوض في ذلك نتجه إلى تعريف هذه العقود ، وبيانها ، ليكون القارئ متصوراً لها ، قبل معرفة بعض أحكامها .

يقسم الفقهاء عقد البيع بالنسبة للثمن إلى أربعة أقسام : الأول بيع مساومة وهو البيع الذي لا يلتفت فيه المشتري إلى الثمن الذي اشترى به البائع ، ولا يتقيد فيه بذلك الثمن ، ولا في مقدار الربح بالنسبة إليه .

والثاني بيع مراجعة ، وهو أن يبيع الشخص ما ملكه بالثمن الذي اشترى به مع ربح زائد عليه معلوم يذكره للمشتري ويعرفه بالقدر ، أو بالنسبة للثمن السابق كعشرة أو خمسة أو نحو ذلك .

والثالث بيع التولية ، وهو أن يبيع ما ملكه بمثل الثمن الذي اشترى به من غير زيادة عليه .

والرابع الوضيعة وهي أن يبيع ما ملكه بأقل من الثمن الذي اشترى به بقدر معلوم .

هذه هي أقسام البيوع بالنسبة للثمن ، وهناك قسم يدخل في عموم التولية ، ويسمى الشركة أو الإشراك ، وهو أن يشتري بعض الشيء بما يقابله من الثمن الذي

اشترى به من البائع ، فهو نوع من التولية ، إذ هو شراء بما قام عليه من الثمن ، ولكنه ليس شراء لكل المبيع ، بل هو شراء لبعضه .

٢٠٩ — وأنت ترى من هذا الكلام أن المراجعة والتولية والإشراك الوضعية يقوم تقدير الثمن فيها على الثمن الأول ، إذ هو وثيق الاتصال به ، لأنه إما أن يكون مساوياً له ، أو زائداً عليه أو أنقص منه ولذلك يشترط أبو حنيفة وأصحابه أن يكون الثمن الأول معلوماً للمشتري الثاني ، وذلك شرط ضروري لصحة العقد ، فإذا قال بعتك مرابحة بزيادة قدرها كذا ، أو تولية ، أو وضعية بنقص قدره كذا من غير أن يبين الثمن الأول ، فالبيع فاسد ، ولكنه فساد قابل للزوال ، إن علم الثمن في المجلس ، فإن لم يعلم الثمن ، حتى تفرق المجلس ، فقد تقرر الفساد ، ولا ينقلب من بعد صحيحاً ، لتقرر الفساد ، وإن بين الثمن في المجلس ، فللمشتري أن يختار إمضاء البيع ، وبذلك ينقلب العقد صحيحاً ، أو يختار الفسخ ، فيبطل ، وإنما كان له الخيار ، لأنه قد حدث خلل في الرضا . إذ أساس الرضا علم كان بموضوعه ، وتقدير صحيح قد توافرت فيه كل أسباب الحكم الصحيح ، وجهالة الثمن لا تتفق مع ذلك ، إذ قد يرضى بشراء شيء بثمان يسير ، ولا يرضى بشرائه بثمان كثير ، فلا يكمل الرضا إلا بمعرفة الثمن ، فإذا لم يعرف كان الخلل في الرضا ، واختلال الرضا يوجب الخيار .

٢١٠ — ولكي تكون المماثلة كاملة بين الثمن الأول والثاني مع الزيادة أو النقص أو هدمهما ، ويوجب أبو حنيفة ، ويوافق أصحابه على ذلك — أن يكون الثمن الأول مثلياً أي مما له مثل في الأسواق ، ولا يكون قيمياً ، أو لا مثل له في الأسواق ، وذلك لأن تقدير الثمن الثاني مبني على تقدير الثمن الأول ، فلا بد أن يتوحد الجنس والنوع والصفة ، وأن يكون التقدير بمقاييس ثابتة لا يدخلها الحدس والظن ، ولا يتوافر ذلك إلا في المثليات .

أما القيميات ، فلا يمكن ضبطها بمقاييس ثابتة لا يدخلها الحدس والتخمين ، فإذا كان الجنس والنوع والصفة والقدر ، أمكن أن يكون الثمن الثاني من

جنسه ونوعه وعلى وصفه ، وبقدره في التولية ، وبأزيد منه زيادة معلومه في المراجعة ، وبأنقص منه بقدر معلوم في الوضعية ، وذلك لا يتأتى في القيمي .

وقد استثنيت صورة يجوز فيها أن يكون القيمي ثمناً في المراجعة والتولية والوضعية ، وهي الصورة التي يكون المشتري قد آلت إليه ملكية القيمي الذي كان ثمناً في البيع الأول ، فإنه في هذه الصورة تجوز المراجعة والتولية ، والوضعية ، لأن الثمن هو عين الأول ، فهذا اتحاد في الثمن ، لا مماثلة في القدر فقط ، والاتحاد أولى بالجواز من المماثلة في القدر مع الزيادة أو النقص أو غيرهما ، بشرط ألا يدخل في تقدير الزيادة والنقص الحدس والتخمين ، بل تكون الزيادة قد علم أنها زيادة قطعاً من غير ظن ، والنقص قد علم أنه نقص قطعاً من غير ظن .

وذلك لأن الزيادة في المراجعة ، والنقص في الوضعية يجب أن يكون كلاهما معلوماً من غير حدس وتخمين .

٢١١ — وكل ما أنفقه البائع على المبيع في سبيل نمائه ، أو الوصول إليه يضاف إلى الثمن ، ويعتبر منه ، فيضاف إليه (إذا كان المبيع ثوباً) أجره القصار والخياط ، والسمسار ، وإذا كان المبيع من النعم يضاف إليه أجره السائق ، والعلف وغير ذلك مما به نمؤه وبقائه ، وفي الجملة كل ما جرى العرف بإضافته إلى رأس المال يعد منه ، وما لم يجرى عرف التجار بإضافته لا يعد منه ، هذا ضابط صحيح مستقيم ، وهناك ضابط آخر لما يضاف ، وهو أن ما تزداد به المالية صورة أو معنى يضاف إلى رأس المال ، والخياطة والقصارة والطعام تزداد به المالية صورة ، وما تزداد معنى أجر الانتقال من مكان إلى مكان ، ومن ذلك أجره الحمال ، وغير ذلك ، وذلك لأن ماله حمل ومؤونة تختلف قيمته باختلاف البلدان ، فنقله من بلد إلى البلد لغرض الاتجار يزيد من قيمته ، وقد قال في ذلك السرخسي :

« إن عرف التجار متعبر في بيع المراجعة ، فما جرى العرف بإحاقه برأس المال يكون له أن يلحق به ، وما لا فلا ، أو نقول ما أثر في المبيع ، فتزداد به ماليته صورة أو معنى فله أن يلحق به ما أنفق فيه — برأس المال . والقصارة والخياطة وصف

العين تزداد به المالية ، والكرام كذلك معنى . لأن مالية ماله حمل ومؤنة تختلف قيمته باختلاف الأمكنة ، فنقله من مكان إلى مكان لا يكون إلا بكري . . . ولكنه بعد إلحاق ذلك برأس المال لو قال اشتريته بكذا يكون كذباً ، فإنه ما اشتراه بذلك ، فإذا قال قام علىّ بكذا فهو صادق ؛ لأن الشيء إنما يقوم عليه بما يغرم فيه ، وقد غرم فيه القدر المسمى ،^(١)

٢١٢ — وإذا زاد البائع الأول شيئاً على الثمن ، وقبله المشتري وباع مرابحة ، فإن الثمن يكون الأصل والزيادة ؛ لأن الزيادة مادام المشتري قد قبلها . فقد التحقت بأصل العقد . وقد خالف في ذلك أبا حنيفة صاحبه زفر ، وجاء الشافعي بعد ذلك ورأى مثل ما رأى زفر . وذلك لأن الزيادة في نظرهما هبة مبتدأة لا تلحق بأصل العقد ، ولذلك يشترطان فيها للتسليم كسائر الهبات .

ومثل ذلك الخلاف يجري في حط الثمن ، فإذا حط جزءاً من الثمن يبيع مرابحة وتولية على أساس الثمن بعد نقصه عند أبي حنيفة وصاحبيه ، وعند زفر والشافعي تجري المrabحة والتولية وغيرهما على أساس الثمن من غير حط لأن الحط هبة مبتدأة ، أو إبراء عن حق ثابت ، فلا يلحق بأصل العقد .

وحجتهم في ذلك دأن الثمن لا يستحق بالعقد إلا عوضاً ، والمبيع كله صار مملوكاً للمشتري بالعقد الأول ، فيبقى ملكه ما بقى ذلك العقد ، ومع بقاء ملكه في المبيع لا يمكن إيجاب الزيادة عليه عوضاً ، إذ يلزم العوض عن ملك نفسه ، وذلك لا يجوز . . . وكذلك الحط ، لأن الثمن كله إذا صار مستحقاً بالعقد فلا يخرج البعض من أن يكون ثمناً إلا بفسخ العقد في ذلك القدر ، والفسخ لا يكون في أحد العوضين دون الآخر ،^(٢)

وقد احتج لأبي حنيفة بأن العقد قد تم بتراضى العاقلين ، فكان الرضا أساس وجوده ، وأصل اعتباره ، وإذا أنشأه بالتراضى ، فلمما أن يغيراه بالتراضى أيضاً

(١) المبسوط الجزء الثالث عشر من ٨٠

(٢) المبسوط ١٣٠ ٨٤

والبيوع تجرى بين الناس للكسب والربح ، ويعتمدون فيها على طيبة النفس وسماحتها وحسن المعاملة بينهم ، والتراحم الرابط . وقد يستدعى ذلك أن يغير العاقدان وصف العقد من كسب كثير لأحدهما إلى كسب قليل ، أو من كسب قليل إلى كسب كثير ، أو يتراضيا على أن لا كسب ، وتغييره من وصف مشروع إلى وصف آخر مشروع جائز ، والعقد قائم بينهما يملكان التصرف فيه رفعا وإبقاء ، فيما كان التصرف فيه بالتغيير من وصف إلى وصف ، لأن التصرف في صفة الشيء أهون من التصرف في أصله ، فإذا كانا باتفاقهما يملكان التصرف في أصل العقد ففي صفته أولى .

وترى من هذا السياق أن أبا حنيفة في هذا الخلاف كان التاجر العملي ، والفقيه النظري ، وترى مخالفه قد استولى عليهم القياس الفقهي فقط . ألا ترى أبا حنيفة وهو يلحق الخط والزيادة بأصل العقد يتجه اتجاه التاجر الرحيم الذي يرتبط بغيره من التجار ارتباطاً أساسه حسن التعامل ، فهو لا يفرض العقد ضربة لازب ، بل يرى أن المشتري قد يكون مغبوناً ، فإذا عاد إلى البائع وطلب منه حط الثمن فقد يحط منه ، لأن الثقة وحسن المعاملة ، وترغيب الناس توجب عليه ذلك التسامح وكذلك المشتري إذا طلب إليه البائع زيادة الثمن لغبن لحقه . فحسن المعاملة التجارية أن يزيد ، والتبادل التجاري مستمر ، وليس في ذلك منه الهبة ، وغضاضة الأبرام ولكنه أساس الاتجار ، وحسن المعاملة المقررة بين التجار .

٢١٣ — وإذا كان الثمن في هذه البيوع مبنياً على الثمن الأول ، وأنه لا بد من ذكره ، والتعريف به تعريفاً كاملاً فالرضا فيها مرتبط بكل الارتباط به ، فإذا علمت خيانة ، بل تبين أن البائع لم يذكر الثمن الأول على حقيقته ، بل دلس فيه بأن ذكر قدرأ أكثر منه ، أو صفة غير صفته ، بأن كان نسيئة ، فذكر أنه معجل أو أبهم كان لذلك أثره في لزوم العقد في حدود قد اختلف الفقهاء بشأنها .

ولنذكر ذلك ببعض التفصيل :

إذا كان الثمن الأول نسيئة ، ولم يبين عند عقد المراجعة ، ثم تبين أنه كان نسيئة ، فقد قال أبو حنيفة إن المشتري مراجعة أو توليه له الخيار به إن شاء أمضى العقد ، وإن شاء فسخه ؛ لأن عقد المراجعة أو التولية مبني على الأمانة ، إذ المشتري فيهما قد اعتمد على البائع في خبرته ، ووثق بأمانته ، فكان من اللازم صيانتها عن الخيانة ؛ وصارت كأنها شرط ضمنى ، فقواتها يوجب الخيار ، كفوات السلامة عن العيب .

وإنما كان من الضروري بيانه أنه نسيئة ، ويعتبر الإيهام في العقد خيانة ، توجب الخيار ، إذ لم يبين ، لأن البيع بالنسيئة يكون الثمن فيه أكثر من البيع بالثمن العاجل ، هكذا اعتاد الناس ، وهكذا تعارفوا ، فكان من الحق على البائع في المراجعة أو التولية أن يبين ذلك ؛ ليكون المشتري على بينة من الأمر من كل الوجوه ؛ فيكون إقدامه إقدام العارف بالأمر من كل نواحيه .

وكذلك إذا كان الثمن الأول بدل صلح عن شيء أو كان مصالحاً عنه ؛ لأن الصلح في كثير من الأحيان أو في أغلب أحواله يبنى على الخطيئة ، وتساح أحد العاقلين عن بعض حقه فضاء للنزاع ، وإنهاء للخصومة ، فكان حقاً على البائع أن يبين أن الثمن كان بدل صلح أو مصالحاً عنه ، لتنتفى كل شبهة ؛ إذ العقد مبني على الأمانة ، كما قلنا وكل عقد مبني على الأمانة ، تؤثر الشبهة في الرضا به ، فيكون للعاقد حق الفسخ .

٢١٤ — وإذا كانت الخيانة في قدر الثمن بأن كان الثمن عشرين مثلاً ، فذكر البائع أنه خمسة وعشرون ، ثم تبين ذلك للمشتري مراجعة أو توليه ، فقد قال أبو حنيفة في المراجعة للمشتري الخيار بين إمضاء العقد على القدر الذي اتفقا عليه ، أو فسخه ، وفي التولية يحط الثمن إلى القدر الذي تبين أنه كان الثمن الأول ، ولم يوافق على ذلك أصحابه موافقة مطلقة ، بل قال أبو يوسف يحط فيهما ، وافقه في التولية وخالفه في المراجعة ، وقال محمد له الخيار فيهما ، فوافق في المراجعة ، وخالفه في التولية .

ووجه قول محمد أن المشتري قد حصل خلل في رضاه ، لأنه قد رضى على أساس ثمن معين ، تبينت الخيانة فيه ، فيثبت له الخيار بظهور الحال ، كمن يثبت له الخيار بسبب ظهور عيب ، لأن البيع كان على أساس السلامة ، فإذا فات وصف السلامة يثبت الخيار ، وكمن اشترى على أساس وصف مرغوب فيه ، فإذا فات ذلك الوصف يثبت الخيار .

وحجة أبي يوسف أن الثمن الأول هو الأساس في تقدير الثمن الثاني ، وعلى ذلك تراضى العاقدان ، فإذا ظهرت خيانة ، وثبتت حقيقة الثمن الأول كان كلا العاقدين ملزماً به ، فيلغى الجزء الزائد ، وينزل الثمن إلى ما تراضيا عليه ، بعد أن كشفت الخيانة ، وعرفت الحال ، فتلغى الزيادة وتعتبر كأن لم تكن ، أخذاً لمن رضى برضاه ، وحتى لا يذفع المدايس بتدليسه .

وحجة أبي حنيفة تقوم على أمرين : (أحدهما) احترام ما ترمى إليه عبارة العاقدين في العقد ، فالتولية تقتضى أن لا يرجح قط ، والمراوحة تقتضى وجود ربح مطلقاً ، فيجب إذا ظهرت الخيانة أن يعمل على تحقيق مدلول لفظ التولية أو لفظ المراوحة ، فإذا تحقق مدلولها ، وتحقق عند ذلك غرض المشتري أمضى العقد وإن لم يتحقق غرض المشتري الذي كان مطلبه من العقد ثبت للخيار .

ثانيهما — أنه إذا ظهرت خيانة في المراوحة فات وصف مرغوب فيه ، لأن الرغبة كانت على أساس نسبة معينة بين الربح والثمن ، وإذا فات وصف مرغوب فيه حدث خلل في الرضا ، فيثبت للمشتري الخيار بين الإمضاء والفسخ .

وبتطبيق هذين الأصلين يكون ثمة الفرق بين المراوحة والتولية ، فإن الخيانة إذا ظهرت في التولية أخرجت العقد عن حقيقته ، وما تدل عليه عبارته . فوجب لكى يتحقق مدلول لفظ العقد حظ الثمن إلى الثمن الأول . ولم يثبت الخيار للمشتري . لأنه لو ثبت الخيار للمشتري لكان في أحد الاحتمالين يوجد العقد . وقد خرج عن مدلول اللفظ الذى انعقد به . لأنه انعقد على أساس أنه تولية .

وفي إمضائه بالثمن الزائد توجيهه له إلى معنى المراجعة ، وذلك يكون بصيغة جديدة وإنشاء جديد ، ولذلك قرر أن يحط الثمن إلى الأصل في التولية من غير خيار .

أما في حال ظهور الخيانة في قدر الثمن في المراجعة ، فإن العقد لا يخرج عن أصل معناه ، ومدلول لفظه ، لأن المراجعة بيع بالثمن الأول وزيادة ربح ، وذلك ثابت مع وجود الخيانة ، ولكن المشتري رضى على أساس أن الربح قدر معلوم ، فتبين أنه قدر أكبر ، فيثبت له الخيار لتبين الخلل في الرضا عند الإنشاء .

وهكذا ترى أبا حنيفة في هذه المسألة كان حريصاً على إبعاد العقد عن الخيانة وشبهتها ، وكان حريصاً على تحقيق مدلول الألفاظ في العقود ليؤخذ العاقدون بأقوالهم ويمتنعون عن الرجوع فيها ، ولترد عليهم مقاصدهم التي سلكوا لتحقيقها سبلاً غير مشروعة ، وحريصاً على أن يكون أساس إمضاء العقد صحيحاً ، لكي تنقضي آثار التدليس والخيانة .

وكان ذلك التاجر الفقيه عرف أدواء الناس في السوق ، فطب لها ، وعمل على ملاقة آثارها بجعلها في الدائرة المشروعة لا تعدوها ، وكان الدواء فيها على قدر الداء لا يعدوه .

٢١٥ — ولم تر في آراء أبي حنيفة في هذا الباب من أبواب الفقه فكر التاجر الذي تمرس بالسوق ، وخالط الناس ، وعرف ألوانهم فقط ، بل ترى مع ذلك التاجر الأمين المبالغ في أمانته إلى درجة تجاوزت الحد الذي تعارفه الناس في الأمانة فإذا كان أبو حنيفة التاجر قد بالغ في الأمانة ، وبلغ أقصى مداها ، بل تجاوز المدى الذي يرتضيه الخلقيون والدينون للناس ، فقد أراد أن يكون ذلك هو الفقه في عقود التجارة .

لقد رأينا أبا حنيفة يبيع ثوب الحرير بدرهمين عندما تستحلفه عجوز بأن يبيعه بما قام عليه ، فإذا استنكرت ذلك بين لها أنه اشتراه وآخر بعشرين ديناراً ،

ودرهمين فباع الآخر بعشرين ديناراً . وبقي عليه بدرهمين ، رأينا ذلك من أبي حنيفة التاجر الأمين .

ثم وجدنا فقهاً له في هذا الباب مماثلاً لذلك تمام المماثلة ، فيقرر في باب المراجعة أنه لو اشترى شخص شيئاً ، ثم باعه بربح ، ثم اشتراه ، فأراد أن يبيعه مراجعة ، فإنه يطرح كل ربح كان قبل ذلك ، ويبيعه مراجعة على ما يبقى من رأس المال بعد الطرح ، فإذا اشتراه بعشرين ، وباعه بخمسة وعشرين ، ثم اشتراه بعد ذلك بعشرين ، فإنه ينزل من رأس المال خمسة ، ويبيعه على أساس أن رأس المال خمسة عشرة .

وقد خالفه في ذلك صاحباه ، وقالوا إنه يبيع مراجعة على أساس الثمن الأخير الذي اشترى به من غير نظر إلى ما كسبه منه أولاً . وحجتهم في ذلك أن العقود المتقدمة لا عبرة بها ، لأنها انقضت بكل أحكامها .

وأما العقد الأخير لحكمه قائم ، إذ الملك الذي كان ثابتاً للبائع وقت المراجعة كان مبنياً عليه ثابتاً به ، فكان هو المعتبر ، فيبيع مراجعة على الثمن الأخير .

وأما حجة أبي حنيفة فأساسها أمران : (أحدهما) أنه مادامت الأمانة هي المعتبرة في هذا العقد ؛ إذ العاقد ما عقد إلا على أساسها . فشبهة الخيانة مؤثرة ، كما تؤثر الخيانة نفسها ، ونظير ذلك الربا يؤثر في العقد ، وشبهته يؤثر كما يؤثر هو .

ثانيهما — أن العقد الأخير غير منقطع الصلة بما سبقه من عقود ، مادام موضوع العقد واحداً ، إذ المبيع فيها جميعاً لم يتغير . ولأن العقد الأخير أكد الربح السابق . إذ كان من الجائز أن يرد البائع بخيار العيب ، وبالعقد الأخير تقرر العقد الذي قبله ، وتقرر الربح الذي صاحبه ، فلا يمكن عدم اعتبارها مادامت ذات صلة بالعقد الأخير .

على هذين الأصلين قامت حجة أبي حنيفة رضي الله عنه ، فالتحرز عن الخيانة وشبهتها ، وصلة العقد الأخير بالعقد الذي سبقه ، والربح الذي اكتسبه بالعقد السابق ، كل هذا يوجب عليه البيان ، فإذا لم يبين لا يبيع مراجعة إلا على أساس

إطراح كل ربحه ، ويكون ما بقى هو رأس المال ، ولا يكون ربح إلا ما ذكر
في العقد الأخير .

٢١٦ — وهكذا ترى أبا حنيفة يسير في تفكيره الفقهي في هذا الباب الخاص
ببعض العقود التجارية في الفقه الإسلامي على أساس الأمانة المطلقة ، يستحفظ
عليها . ويستمسك بها مع خبرة تامة بحال الناس وصفقهم في الأسواق وعرفهم فيها .
وإن ما سقناه في هذا ما قصدنا به شرح هذه الأبواب في الفقه شرحاً كاملاً
مستوفى العناصر ، تام البيان ، قد استقصيت أطرافه ، وبينت كل عناصره ، وإنما
قصدنا أن نقبس منها أمثلة تبين عقل أبي حنيفة ، وفكره الفقهي ، وتأثره بممارسة
التجارة الأمانة التي كان حريصاً فيها على الأمانة يبالغ في التشدد فيها ، والاستمسك
بها ، وكيف بدا ذلك في فقهه .

صورة من فقه أبي حنيفة

يطلق فيه إرادة الإنسان ولا يقيد بها

٢١٧ — كان أبو حنيفة رجلاً حراً يقدر الحرية في غيره ، كما يريد لها لنفسه ، ولذلك كان في فقهه حريصاً كل الحرص على أن يحترم إرادة الإنسان في تصرفاته ما دام عاقلاً ، فهو لا يسمح لأحد أن يتدخل في تصرفات العاقل الخاصة به ، فليس للجماعة ، ولا لولى الأمر الذى يمثلها أن يتدخل في شئون الأحاد الخاصة ، ما دام لم يوجد أمر ديني قد انتهك ، ولا حرمة قد أسيئت ، إذ تكون حينئذ الحسبة الدينية موجبة للتدخل لحفظ النظام العام . لا لمل الشخص على أن يعيش في حياته الخاصة على نظام معين ، أو يدبر أمر ماله بتدبير خاص .

ولقد نجد أن النظم القديمة والحديثة للأمم ذوات الحضارات تنقسم في اتجاهاتها إلى إصلاح الناس إلى قسمين : اتجاه تغلبت فيه النزعة الجماعية ، إذ تكون أكثر تصرفات الشخص في كل ما يتصل بالجماعة عن قرب أو بعد تحت إشراف الدولة ، وهذا كما نرى في بعض النظم القائمة والتي بادت .

والنظام الآخر نظام تنمية الإرادة الإنسانية وتوجيهها بوسائل التهذيب والتوجيه نحو الخير ، ثم ترك حبلها على غاربها من غير رقابة ، وقد قيدت النفس بشكائهم خلقية ودينية تعصمها من الشرور والبعد عن الفساد .

ولعل أبا حنيفة كان يميل إلى هذا القسم الثانى ، ولذا رأيناه يجعل للباغة العاقلة تمام الولاية في أمر زواجها ، ولم يجعل لوليها عليها من سلطان ، وانفرد من بين الأئمة الأربعة بذلك ، ووجدناه يمنع الحجر على السفهية ، وذوى الغفلة ، وعلى المدين ثم وجدناه يمنع كل قيد على ما يملك الإنسان إلا القيود الدينية النفسية ، فوجدناه يسمح للمالك أن يتصرف في ملكه بكل التصرفات ما دام في دائرة ملكه ، ثم وجدناه في سبيل هذه الإرادة يمنع الوقف ، وهكذا تراه يتجه إلى ترك إرادة الإنسان حرة ليس للقضاء شأن معها إلا عند الاعتداء على غيره ، وهى في كلتا حالها مقيدة بأوامر الدين ، يحاسبها عليها الملك الديان ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر — ولنبين كل مسألة من هذه المسائل ببعض التفصيل ، موضحين رأى أبي حنيفة ، ورأى مخالفيه .

ولاية المرأة أمر زواجها

٢١٨ — تعطى الشريعة الإسلامية المرأة من الأهلية — سواء أكانت أهلية وجوب أم أهلية أداء — ما تعطيه الرجل ، فهما فيها سواء ، فيثبت للمرأة من الحقوق المالية ما يثبت للرجل ، ويجب عليها مثل ما يجب عليه ، ولها الحق في مباشرة الأسباب التي تنشئ التزامات ، وتوجب حقوقاً لغيرها ، ما دامت عاقلة بميزة رشيدة فلها ذمة صالحة لكل الالتزامات ، ولها إرادة مستقلة تنشئ بها تصرفات يقرها الشارع .

٢١٩ — بيد أن الفقهاء إذ يقررون ذلك الحق للمرأة ، وتلك الأهلية الكاملة يقرر جمهورهم أنها ليست لها الحرية المطلقة في الزواج ، وإن عبارتها لا تصلح لإنشائه ، فهي إذا كانت بالغة عاقلة رشيدة لا يفرض عليها زوج ، وليست مسلوقة الإرادة في اختيار العشير ، بل لها أن تختار من تشاء من الأزواج ، ولكن ليس لها أن تنفرد في ذلك الأمر ، بل يشترك معها أولياؤها ، ويتولاه بالنيابة عنها أقربهم ، وليس لهم أن يعضلوا فيمنعوها من الزوج الكفء الذي ترتضيه ، فإن أساءوا وامتنعوا عن زواجها من الكفء ، فلها أن ترفع أمرها إلى القضاء ، لينزع ذلك الظلم فيأمر من يتولى عقد الزواج .

هذا ما يقرره جمهور الفقهاء ، وقد خالفهم أبو حنيفة ، ولم يوافقهم من فقهاء الجماعة إلا أبو يوسف في إحدى الروايتين عنه ، وانفرد رحمه الله بذلك الرأي الحر وهو أن تتولى زواجها بنفسها ، وليس لأحد عليها من سبيل ، وإذا كان الزوج كفتناً ، والمهر مهر المثل ، وإن كان يستحسن أن يتولى عنها وليها العقد ، فإن تولت هي الصيغة فعلت غير المستحسن ، ولكن ما عدت ولا ظلمت ، ولا أثمت ، وكلامها نافذ ، لأنه في حدود سلطاتها .

٢٢٠ — ولم يكن ذلك الرأي الذي ارتآه أبو حنيفة بدعاً في الشرع الإسلامي ولا خروجاً عن سننه ، بل له مستند من الكتاب والسنة والقياس ، وإن كان

يوافق ذلك المنزع الحر في ذلك الفقيه الحر ، ولذا ذكر بعض ما يمكن أن يكون دليلاً له :

(أ) أن الولاية على الحر لا تثبت إلا للضرورة ، لأنها تتنافى مع الحرية ، إذ تقتضى الحرية أن يكون الشخص مستقلاً في أموره مديراً لكل شئونه ، لا يحد من سلطانه في شأن نفسه إلا أن يمتد تصرفه إلى غيره بضرر يناله ، ومنع انعقاد النكاح إلا بعبارة الأولياء ، ولاية تثبت من غير ضرورة إليها ، وتتنافى مع حرية البالغ العاقل من غير حاجة ماسة ، ولا يحتج بثبوت تلك الولاية قبل البلوغ ، لأنها كانت للعجز بسبب نقصان المدارك ، ولا عجز بعد البلوغ .

ومن جهة ثانية من المقرر أن المرأة لها الولاية كاملة على مالها ، فتثبت كاملة بالنسبة لزوجها ، ولا فرق بين الأمرين ، ومناطق كمال الولاية واحد فيهما ، لأن مناطق كمال الولاية البلوغ مع الرشد ، وقد ثبت كمالها في المال فيثبت في الزواج أيضاً . ومن جهة ثالثة قد ثبت للفقى بمجرد بلوغه عاقلاً ولاية عقد زواجه بنفسه ، فيثبت ذلك أيضاً للفتاة بمجرد بلوغها عاقلة بطريق القياس عليه ، ولا فرق بين الذكر والأنثى بالنسبة للزواج ، فإذا كان الزواج خطيراً فهو خطير عليهما ، وإذا كان في الزواج احتمال ضرر بالأولياء ، فهذا الاحتمال ثابت بالنسبة للفقى ، وإن لم يكن بقدر الفتاة ، لأن الأولاد من خضراء الدمن يجر الأسرة عاراً ، وإذا كان الأولياء يتعيرون بزواج المرأة من غير كفء فقد أعطى لهم حق الاعتراض بل لقد فسد الزواج إذا كان بغير كفء ، وإذا كان لها ولي عاصب على ما روى الحسن بن زيادة عن أبي حنيفة ، وفي ذلك كفاية للحفاظ على حقوقهم ، ولا يصح أن يتجاوز ذلك إلى حد التضيق عليها في حريتها ، ولا سلبها ولايتها .

(ب) هذا اعتماد أبي حنيفة من القياس ، ولذلك القياس سند يؤيده من النصوص الشرعية في الكتاب ، فقد وجدنا الكتاب الكريم يسند النكاح إليها وهو العقد ، وإضافة العقد إليها دليل على أن لها أن تتولاه بنفسها ، ومن ذلك

بقوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره » ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله ، ففي هذه الآية الكريمة أضاف الله سبحانه وتعالى النكاح إليها ، وهو حدث ، والحدث يضاف إلى فاعله ، بإضافته إليها دليل على اعتبار الشارع لل عبارات الصادرة عنها المنشئة للعقد ، ولقد أضاف إليها النكاح مرتين : أحدهما في قوله تعالى : « حتى تنكح زوجاً غيره » ، والثانية في قوله تعالى : « أن يتراجعا » ، فلا يصح أن يشك في أن تلك الإضافة دليل على اعتبار ما صدر عنها نكاحاً يقره الشارع ، وإلا ما سماه نكاحاً ، وما سمي ما كان بينها وبين زوجها الأول بعد طلاق الثاني تراجعاً ، وعوداً للقديم .

ومن جهة ثانية قد جعل هذا الفعل منها غاية للتحريم وإنهاء له ، ولا ينهى تحريم الشارع إلا أمر يعتبره الشارع مزيلاً لذلك التحريم ، وذلك لا يكون إلا إذا اعتبر الشارع النكاح الصادر عنها المضاف إليها شرعياً من كل الوجوه .

ومن الآيات الكريمة التي أضيف النكاح فيها إليها أيضاً قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء ، فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » ، وقد أضاف النكاح هنا إليها ، فدل على أنه يعتبر إن أنشأه ، وفوق ذلك في الآية دلالة أخرى على أن الولاية لها كاملة ، وليس للأولياء عليها سلطان أن اختارت من الأكفاء لأن الآية فيها نهى الأولياء عن منعها من الزواج بالأكفاء ، إذ فيها نهى عن العضل ، وهو التضيق الظالم ، وذلك يكون بمنعها من زواج الكفاء والنهي عن شيء يثبت أنه غير حق ولا يرضاه الشارع ، فنهى الأولياء إذن عن المنع دليل على أن المنع ليس من حقهم ، ولا يسوغ لهم ، وذلك يدل على أن للمرأة كامل الولاية في اختيار الأكفاء .

(ح) ولقد ورد أيضاً من الأحاديث الشريفة ما يعد سناداً لمذهب أبي حنيفة في حرية المرأة في الزواج من الأكفاء ، من ذلك قوله ﷺ : « الأيم أحق بنفسها من وليها » ، والأيم من لا زوج لها .

وقوله ﷺ : « ليس للولي مع الثيب أمر » ، وذلك بلا ريب يدل على أن نكاح

الشيء بنفسها معتبر من الشارع صحيح عنده ، ولو كان زواجها لا يجوز إلا بالولي .
لكان له أمر معها ، وذلك يناقض الحديث .

٢٢١ - هذا ما يصح أن يكون حجة لأبي حنيفة الحر فيما انفرد به من بين
الفقهاء في تقرير الحرية الكاملة للمرأة في الزواج .

ولكى يلم القارىء بالموضوع من طرفيه ، يجب أن يكون على بينة بحجة غيره ،
ودليلهم ، حتى لا يكون ثمة تحيف عليهم ، وعدم إنصاف لهم ، ولذلك نسوق
حجتهم مفصلة :

لقد احتج الذين قيدوا حرية المرأة في الزواج ، ولم يجعلوا حقها في الاختيار
مطلقاً ، ولم يجعلوا ولاية إنشاء الزواج لها بأدلة من القرآن ، والسنة ، والقياس .

(أ) أما حجتهم من القرآن فقوله تعالى : « وانكحوا الأيامى منكم ، والصالحين
من عبادكم وإمائكم ، فالنكاح إذا أضيف للمرأة في القرآن ، فباعتبار أن آثاره ترجع
إليها ، وإلى زوجها ، ولا ترجع أحكامه إلى الأولياء . وأما الإنكاح ، وهو إحداث
عقد النكاح فقد أضيف في هذه الآية ومثيلاتها إلى الأولياء ، وهو نص في إحداث
عقد الزواج ، ومثل ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » ، في
مقابل قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات ، حتى يؤمن » ، فلما كان الفعل متعلقاً
بإنشاء العقد للرجل أضيف النكاح وأثره إليه . ولما كان الأمر متعلقاً بنزويج المشركين
من نساء مسلمات لم يجعل الخطاب للنساء ، بل لأولياتهن بنهيهم عن الإنكاح بأن
يعقدوا للنساء اللاتي في ولايتهم عقداً على مشرك ، وفي كل هذا كانت إضافة الصيغة
للرجل ، مع أنها كانت تتعلق بالمرأة ، ولا تتعلق بغيرها ، فإذا كانت الإضافة تكون
لن له الولاية ، فالولاية للرجل ، وليس في القرآن كله عبارة تضيف الإنكاح إلى المرأة .

(ب) وأما السنة فما ورد في الآثار من أنه ﷺ ، قال : « إذا أتاكم من ترضون
دينه وخلقته ، فزوجوه ، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض ، وفساد كبير » ، ومن أنه
قال ﷺ : « أيما امرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل ، باطل ، باطل .

وإن دخل بها فالمر لها بما أصاب منها ، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من الأولى له ، أخرجه الترمذى ، وقال فيه : « حديث حسن » ، ولقد جاء فيما رواه ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال : « لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل » ، وغير ذلك من الآثار ، وكلها تؤدي إلى معنى واحد ، وهو أن النكاح لا يعقد بعارة النساء ، بل الذى يتولى الصيغة وإنشاء الرجل .

(ح) وأما دليل العقل فهو أن النكاح عظيم الخطر ، عميق الأثر فى حياة الرجل والمرأة ، يربط أسرتين ، وهو بالنسبة لأسرة المرأة إما أن يجلب خراباً ، وإما أن يفيد شرفاً ، فأسرة المرأة ينقصها أن تزوج من خسيس ، والرجل لا ينقصه ولا ينقص أسرته أن يتزوج من الخسيصة ، لأن عقد النكاح بيده ، لذلك كان لا بد من اشتراك أولياء المرأة معها فى رأى ، ولا يصح أن تنفرد دونهم ، لأن عقبى الزواج لا تعود عليها وحدها ، بل تتعدى إليهم ، إما بالاطمئنان ، وإما بالار .

ثم إن معرفة أحوال الرجال ، ومكنون نفوسهم ، وخفايا شئونهم ، لا تتم إلا بالممارسة والمخالطة ، وتقصى أحوالهم والاتصال بهم ، ومعرفة كفاءتهم للمرأة فى الزواج تستدعى كل هذا ، وهى لا تتم للمرأة التى تفر فى بيتها ، وتسكن إلى أهلها بل حتى التى تغشى الأسواق ، ولا تمتنع عن مخالطة الرجال . ومن السهل على الرجل أن يتعرف بهم ، ويستقصى أخبارهم ، وله من هدوء النفس والاطمئنان ما يجعله يوازن ويقايس ، حتى يصل إلى اليقين الجازم ، أو الظن الراجح . أما المرأة فقد تدفعها غراريتها وسذاجتها ، أو الرغبة الجامحة ، إلى أن ترى حسناً ما ليس بالحسن وكفتاً من ليس بالكف ، فكان من مصاحبتها أن يشترك غيرها معها فى ذلك الأمر الجليل الذى يمتد إلى حياتها كلها ، ولا بد إذن من أن يكون وليها معها فى عقد زواجها .

٢٢٢ — هذه أدلة الفريقين فى الأمر الذى خالف أبو حنيفة فيه جمهور الفقهاء فوجد انفرد من بينهم بذلك الرأى الحر ، الذى يقدر حرية المرأة كاملة فى اختيارها الزوج ، وإنشاء عقد الزواج .

ويجب أن يلاحظ أن أبا حنيفة إذ أطلق للمرأة الحرية ذلك الإطلاق ، قد قيدها بالكفء ، ومهر المثل ، فهو يقرر أن لها أن تزوج نفسها من تشاء بشرط أن يكون كفوئاً ، وأن يكون المهر مهر المثل ، فإذا زوجت نفسها من غير كفء . ففي رواية الحسن بن زياد لا يصح الزواج ، بل يفسد إذا كان لها ولي وعاصب . لم يتقدم العقد رضاه ، لأن الزواج من غير كفء يضر أسرة المرأة ، وتتعير به ، فكان من حق الأسرة أن تتدخل لمنع ، وجعل الأمر في ذلك للولي العاصب . القريب ، فإن رضى قبل الزواج تم ولزم ، وإن لم يرض قبل الزواج فسد .

وإن زوجت نفسها بكفء وبأقل من مهر المثل ، وكان للولي العاصب الاعتراض على الزواج ، ليم المهر إلى مهر المثل ، أو بفسخ الزواج ، فأبو حنيفة رحمه الله لا يمنع المرأة من حقها ، خشية سوء الاستعمال ، ولكن يجعل للأولياء حقاً إذا أساءت الاختيار ، وكان ذلك يمس الأسرة .

لا يمنع عاقل بالغ من التصرف في ماله

٢٢٣ — لا يمنع بالغ عاقل قد بلغ رشيداً من ماله ، ولا يحجر عليه في أى تصرف يتصرفه بشأنه ، هكذا يقرر أبو حنيفة الحر ، وهو بهذا يخالف جمهور الفقهاء ؛ إذ أنهم يقررون الحجر على السفهه ، وأبو حنيفة يمنعه .

والسفهه هو من لا يحسن القيام على تدبير ماله ، فينفق في غير مواضع الإنفاق .
وللسفهه حالان : (إحداهما) ، أن يبلغ سفهها ، وقد اتفق أبو حنيفة مع جمهور الفقهاء على أنه لا يعطى ماله ، بل يمنع منه عملاً بقوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ، وارزقوهم فيها ، واکسوهم » .

ولكنه يختلف معهم في هذه الحال في موضعين : (أولهما) أن جمهور الفقهاء يقررون أنه يمنع من التصرفات القولية في ماله مع منعه منه ، فليس له أن يقر بحق لغيره ولا أن يبيع ولا أن يشتري . أما أبو حنيفة فقد روى عنه في ذلك روايتان : إحداهما أن ماله لا يسلم إليه ، ولكن عقودة ، وكل تصرفاته قولية صحيحة كتصرفات غيره من العقلاء لأن أهليته تكمل بمجرد البلوغ عنده ، ومنع المال لكيلا يتمكن من التمكن من إنفاق المال وضياعه ، ولأن المنع تأديب وزجر .

الرواية الثانية : أن الشخص إذا بلغ سفهها استمر الحجر عليه ، فيمنع من ماله ولا تنفذ تصرفاته فيه ، وتلك هي الرواية الراجحة .

(الموضع الثانى) أن جمهور العلماء يقررون أن الشخص إذا بلغ سفهها استمر الحجر عليه ، حتى يرشد ، فما لم يرشد لا يرفع الحجر عنه ، ويستمر ناقص الأهلية . ولو بلغ أرذل العمر لأن علة نقص الأهلية هو نقص العقل أو عدم القدرة على إدارة شؤنه المالية ، فما بقيت هاتان الحقيقتان أو إحداهما فالحجر مستمر ، لبقاء علته ودواعيه .

وقال أبو حنيفة : إن الشخص إذا بلغ خمساً وعشرين سنة دفع إليه ماله ،

ولو كان سفياً ، ما دام عاقلاً ، لأنه يبلوغه الخامسة والعشرين لا ينفع فيه زجر ولا تأديب ، ورحم الله أبا حنيفة ، فقد روى عنه أنه قال : « إذا بلغ الخامسة والعشرين احتمل أن يكون جدياً ، فأنا أستحي أن أحجر عليه » .

والأصل عند أبي حنيفة أن الشخص متى بلغ عاقلاً كملت أهليته ، ولكن إن بلغ سفياً لا يسلم إليه ماله خشية أن يكون ذلك السفه بفعل الصبا ، وغرارة الشباب الباكر ، فمنع من ماله تأديباً وتربية ، وبعد الخامسة والعشرين لا موضع للتربية ، فليسلم إليه ماله ، وليدق نتائج تصرفاته إن خيراً نخير ، وإن شراً فشر .

ولقد وجدنا علم النفس يؤيد نظر أبي حنيفة في التفرقة بين حال الشباب قبل الخامسة والعشرين وبعدها ، فعلماء النفس والتربية يقررون أن العادات النفسية والخلقية قبل الخامسة والعشرين تكون في دور التكوين ، وتكون مرنة ورخوة وتكون أكثر مرونة قبل العشرين ، وبعد الخامسة والعشرين تتكون للعادات وتتخذ لها مجارى في النفس ، ويصعب جد الصعوبة تغييرها ، فإذا كان الفتى سفياً مبذراً لماله ، وهو لم يبلغ الخامسة والعشرين ، فعسى أن يكون منع المال عنه تأديباً له مغيراً لتلك العادة ، ولكن بعد الخامسة والعشرين يصعب تغييرها ، فليترك حبله على غاربه .

٢٢٤ — هذه حالة السفه الأولى . أما حال الثانية ، فهي بلوغة رشيداً ، ثم سفهه بعد ذلك ، وهنا يخالف أبو حنيفة ومعه زفر جمهور الفقهاء مخالفة مطلقة ، فأبو حنيفة يقرر أنه لا يحجر عليه ، وجمهور الفقهاء يقررون الحجر عليه .

ومن هذا يتبين أن أبا حنيفة يسير على أصل واحد ، وهو أن من يبذر في ماله ليس لأحد أن يحجر عليه ، وهو كامل الأهلية سواء أبلغ عن تلك الحال ، أم عرضت له بعد بلوغه رشيداً ، لا نقص في تصرفاته مطلقاً بيد أنه إن أباغ سفياً يمنع عنه ماله مدة من الزمان ، عملاً بنص الآية ، وتأديباً له وزجراً في زمن التأديب والزجر .

أما إذا بلغ غير مبذر فليس لأحد عليه من سبيل ، وهو صاحب الشأن في ماله .
ينفقه حسبما يشاء ، والله وحده محاسبه .

ولنذكر لك ما عساه يكون سنداً له من مصادر الشرع الشريف ، كما نذكر حجة الجمهور ، وليتأمل القارئ وجهة نظر الفريقين .

٢٢٥ — قد استدلل لمذهب أبي حنيفة بأدلة من القرآن الكريم ، وبآثار صحاح من السنة النبوية ، وبأصول فقهية استقامت عنده .

(١) فأما القرآن فعموم قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » ، وقوله تعالى : « وأوفوا بالعهد » ، إن العهد كان مستولاً ، وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » ؛ إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ، وغير ذلك من الآيات التي وردت في الحث على الوفاء بكل التزامات العقود . وهو مخاطب بها ، مكلف كل التكليف ، مأمور من غير نقص بأوامرها ، إذ السفه لا يمنع التكليف ولا يسقط الخطاب ، والتبذير لا يمنع المبذر من الدخول في عموم المؤمنين المكلفين . وإذا كان الأمر كذلك فالمبذرون مطالبون بمقتضى التكليف العام وتوجه الخطاب لهم — بالوفاء بعقودهم ، سواء أكانت هبات مالية أم عقود مبادلات مادام مناط الالتزام قد تحقق ، وهو التراضي ، ولو قلنا إن المبذر لماله — بعض عقوده باطلة ، وبعض عقوده غير نافذ لكان مؤدى ذلك أن يكون الوفاء غير مطلوب منه ، ويكون ذلك تخصيصاً لعموم القرآن الكريم بغير نصوص صريحة قاطعة في دلالتها . ولم يقم من النصوص القرآنية والآحاديث المشهورة ما يصلح تخصيصاً للقرآن الكريم ، وإذن فكل عقود المبذر واجبة الوفاء ، والحجر عليه ليس له أساس من الشرع الإسلامي .

(ب) وأما السنة النبوية فقد روى قتادة عن أنس بن مالك أن رجلاً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتاع ، وفي عقده ضعف ، فأتى

ضعف ، فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم ، ونهاه عن البيع ، فقال . يا رسول الله : إني لا أصبر عن البيع ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن بيعت فقل : لا خلافة لك الخيار ثلاثاً .

وقد روى ابن عمر أن رجلاً ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يخدع في البيع ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم له : « إذا بايعت فقل لا خلافة » .

فدل هذا على أن الرجل الذي يغبن في البياعات ، وهو من نوع السفهاء وذوى الغفلة بلا ريب لا يمنع من التصرف في ماله ، ولو كان يمنع لأجاب النبي صلى الله عليه وسلم أهل الرجل إلى ما طلبوا ، ولكنه لم يجهم ، بل طلب إلى الرجل أن يمتنع مختاراً عن البيع ، ويسترشد برأى غيره أو يشترط لنفسه الخيار ، ولو كان جزاء الغبن والتبذير المنع من التصرف لمنعه النبي صلى الله عليه وسلم من التصرفات ، بعد أن ثبت الوصف الموجب للمنع والحجر ، ولكنه لم يفعل ، فدل ذلك على أن السفه والغفلة كلاهما لا يوجب حجراً ولا منعاً .

(ح) وأما دليل ذلك من الراى ، فن وجهين :

أحدهما — أن الشخص ببلوغه عاقلاً سفيهاً أو غير سفيه قد بلغ حد الإنسانية المستقلة ، والشخصية المنفردة بشئونها ، فأى منع له من التصرفات أذى لإنسانيته وإهدار لأدميته ، ومن الكرامة التى يستحقها الإنسان بمقتضى هذه الإنسانية أن يكون مستقلاً فى أمواله وإدارتها ، ينال الخير من تصرفاته الحسنة ، ويتحمل مغبة تصرفاته السيئة ، ولا يصح لأحد أن يقول إن من مصلحته الحجر عليه ، فإن الحجر فى ذاته أذى لا يعد له أى أذى ، إذ لا شئ آلم للحجر من إهدار أقواله .

ولا يصلح لأحد أن يقول إن مصلحة الجماعة فى الحجر على السفهاء حجراً مالياً لأن مصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال إلى الأيدى التى تحسن استغلالها ، بدل أن تبقى على ذمة من لا يحسنون القيام عليها ، ويقام غيرهم لحراستها . إن من مصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال من الأيدى الحاملة إلى الأيدى العاملة ، لى يتمكن

الإنسان من أن يكشف عن كل ما في الأرض من كنوز ، وإذا وصل المال إلى يد رعناء لم تستطع إمساكه ، فليترك لتلقفه يد أخرى تستطيع المحافظة عليه واستغلاله ، فمنع السفهاء والحجر عليهم ليس إذن مصلحة للناس ، ولا مصلحة للسفهاء ، إذ هو أذى لإنسانيتهم ، وإذا كان أبو حنيفة قد استجيب أن يحجر على ابن الخامسة والعشرين فذلك دليل على مقدار علو شأن الإنسانية في نظره رحمه الله تعالى .

ثانيهما — أن السفيه غير محجور عليه من عقد الزواج بمهر المثل ، وغير محجور من الطلاق والعتاق ، بل موضع الحجر عليه الأمور المالية الخالصة ، وكيف يكون حراً في الزواج والطلاق والعتاق ، ويكون مقيداً في الأموال ؟ إن الزواج أخطر شأنًا ، ويحتاج إلى رأى وحسن تدبير ، فكان أخرى بالمنع ، فإذا نفذ باتفاق الفقهاء فكان أولى بالنفذ العقود المالية ، لأن خطرها أقل ، وشأنها عند الله والناس أهون ، وسوء المغبة فيها أقل من الزواج إن لم يحسن التصرف فيه ، ثم إن جواز الزواج ، والطلاق دليل على كمال الأهلية وصلاحيّة العبارة لإنشاء العقود والالتزامات ، وترتب آثارها من غير توقف على إرادة أحد فلا وجه إذن للمنع ، وإنه لمن الغرابة أن ينفذ عقد زواجه ، ولا ينفذ عقد إيجاره لحانوت أو ما يشبهه .

ولقد قرر الفقهاء الذين حجروا عليه أن إقراراته في غير المال نافذة ، وفي المال غير نافذة ، فإن أقر بحد أو قصاص أقيم عليه الحد ، واقتصر منه ، فكيف يسوغ إقراره في هذه الحال ، وينفذ فيه الحد والقصاص ، وهما يسقطان بالشبهات ولا ينفذ إقراره بالمال ، وهو أهون شأنًا وأقل خطراً ، ويثبت مع الشبهة .

٢٢٦ — هذه الأدلة هي التي تؤيد رأى أبي حنيفة ، أما ما يساق لجمهور الفقهاء من الأدلة ، فيعتمد على بعض نصوص قرآنية ، وبعض آثار عن الصحابة ، وأوجه .

(١) فأما القرآن فقوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ، وارزقوهم فيها واكسوهم ، وقولوا لهم قولا معروفاً » وقوله تعالى : فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً ، أو لا يستطيع أن يمل هو ، فليمل وليه بالعدل ، فدلّت الآية الأولى على أن السفه لا يسلم إليه ماله ، بل ليس له التصرف في ماله ، إلا أنه يرزق ويكسى ، أما وسائل تنمية المال وحفظه وصيانتها فليست له ، وتأيد هذا المعنى بالآية الثانية ، لأنها فرضت أن للسفيه ولياً هو الذي يتولى إنشاء صيغة عقد المدائنة ، وإملاء الكتابة ، ولو كان للسفيه أن يتولى العقود ، وينشئ التصرفات المالية ما كان له ولي يتولى عنه ، وما أمر الله وليه أن يتولى الإملاء عنه بقوله تعالى : « فليمل وليه بالعدل ، وإذا كان السفيه لا يعطى ماله ، ولا يتصرف فيه ، وله ولي ، فهو محجور عليه »^(١) .

(ب) وأما الآثار المروية عن الصحابة ، فهي ما روى عن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب أنه أتى الزبير بن العوام ، فقال إني ابتعت بيعاً ، ثم إن علياً يريد أن يحجر عليّ فقال الزبير فإني شريكك في البيع ، فأتى علي عثمان بن عفان ، فسأله أن يحجر علي ابن أخيه عبد الله ، فقال الزبير : أنا شريكك في البيع ، فقال عثمان : كيف أحجر علي رجل شريكه الزبير ؟ فدل هذا على أن الحجر على السفيه قضية معروفة عند الصحابة ، وإلا ما طلبها علي ، ولم يستنكر أحد من الصحابة طلبه ، فلم ينكره الزبير ، ولم ينكره عثمان ، وإن كان كلاهما رأى أن عبد الله بن الزبير قال عندما باعت بعض رباعها لتنتمين ، وإلا حجرت عليها ، فقالت لله علي ألا أكله أبداً ، فهذا يدل على أن ابن الزبير وعائشة قد رأيا جواز الحجر^(٢) :

(١) رد أبو حنيفة هذا الدليل بأن المراد من السفهاء في الآية الأولى الصغار ، لأن آل لامهد الذكرى والمذكور هم البناتى ، فهم الصبيان أو الذين بلغوا السفهاء ، ولم يصلوا إلى خمس وعشرين سنة . وكذلك المراد في آية المدائنة ، ولا دليل بين أنهم المبذرون .

(٢) يصح أن يرد هذا الاستدلال بأن الأثرين لا يتجاوزان أنهما فتاوى للصحابة وفتوى الصحابي ليست حجة معارضة للنص فلا يصح الرجوع إليها عند وجود النص .

وأما دليلهم من الرأى والنظر ، فهو مصاحبة السفينة المالية فى منعه ، فإن ترك
وشأنه ضاع ماله ، وكان كلا من الناس . وإن سبب الحجر فيه متحقق ، فإن السبب
فى الحجر على الصغير الخوف من ضياع ماله^(١) وضياع المال فى السفينة واضح ،
لأن تبذيره محقق لا ريب فيه ، وإذا كان سبب الحجر متحققاً فيه ، فلا بد أن
يتحقق أثره ، وهو الحجر بالفعل ، هذا ومن مصاحبة الناس أن يحجر على سفرائهم ،
لأنهم إن أضاعوا أموالهم كانوا علة على المجتمع يطعمهم ويكسوهم أو يعيشوا فى
الأرض فساداً .

هذه أدلة الفريقين ، أو ما عساه أن يستدل به للفريقين ، ونرجو أن نكون
قد حكيناها على وجهها .

(١) يخرج رأى أبى حنيفة على أساس أن العلة فى الحجر على الصبي هو الحجر بسبب الصبا ، وذلك
لأنه لا يملك فيه .

منع أبي حنيفة الحجر على المدين

٢٢٧ — وقد كان أبو حنيفة متمسكا برأيه كل الاستمساك في إطلاق حرية القول والرأى للبالغ العاقل ، فهو لا يسمح بأهدار أقوال المدين فيما يملك قط ، فلا يحجز عليه في تصرف مالى ، ولا يمنع من أى إقرار يقره ، وسواء أكان بمال أم بغيره .

وقد اتفق العلماء على أن القاضى له أن يحبس لاداء ديونه إذا كان مليئاً ، يستطيع الاداء ، وذلك لأن مطل الغنى ظلم ، والظلم يجب رفعه ، فيحمل المدين على رفعه بالحبس ، فيؤدى ما عليه من حقوق ثابتة حكم بها القضاء ، وهو يستطيع ، إذ لديه من المال ما يؤدى منه .

وقد وافق أبو حنيفة جمهور الفقهاء في ذلك القدر ، لأنه السبيل الذى يبرر سلوكه لاستيفاء الدائن دينه ومنع ظلم المدين بمطله وامتناعه عن الوفاء مع القدرة عليه ، وبذلك يجمع بين مصلحة الدائن ، وحرية المدين بالقدر الممكن .
ولكنه خالف جمهور الفقهاء بعد ذلك في أمرين :

(أحدهما) فى جواز الحجز عليه ، ومنعه من التصرفات القولية ، وإبطال هذه التصرفات إذا لم يحجزها الدائنون .

(وثانيهما) فى جواز بيع مال المدين جبراً عنه وفاء لدينه .

٢٢٨ — وبيان ذلك أن جمهور الفقهاء مع تقريرهم حبس المدين وملازمته لخله على الوفاء بالدين أجازوا الأمرين السابقين ، ليتم الوفاء بالفعل ، فكان الدائن عندهم له حقان : حق المطالبة بالحبس للحمل على الوفاء ، وحق الحجز ، والمطالبة ببيع مال المدين ، ليتم الوفاء .

والحجر إنما يكون عندهم إذا كانت الديون مستغرقة كل ماله ، ويكون موضوع الحجر هو المال الذى كان للمدين وقت الحكم بالحجر ، أما المال الذى يكتسبه بعد الحجر عليه ، فأقواله فيه تنفذ ، ولا تحتاج إلى إجازة الدائنين ، وحيثهم فى ذلك

أن مصلحة الناس في ذلك الحرج ، لأنه لو نفذت تصرفاته وإقراراته ، لأدى ذلك إلى ضياع حقوق الدائنين ، إذ يبيع أمواله بيعاً صورياً ليهرب من الديون ، أو يقر بالمال لغير الدائنين ، فتذهب حقوقهم ، وتضيع أموالهم ظلماً ، ويجب الاحتياط لحفظ الأموال ، وهو ظالم بالامتناع عن الأداء ، لحقوق الدائنين أولى بالاعتبار ، لأنها لا ظلم فيها .

وحجة أخرى حنيئة أن الحرج عليه فيه ضرر أكثر من الضرر اللاحق بالدائنين في تأخير حقوقهم ، لأن إهدار الأقوال ضرر كبير لا يعمله تأخر الحقوق ؛ وإنه يمكن الجمع بين حقه في حرية القول وتنفيذ التصرف القول وحقوقهم في الاستيفاء ، وذلك بحبسه وحمله على الوفاء ، وضرر الحبس دون ضرر إهدار القول ، وفيه الكفاية لرعاية حقوق الدائنين ، وإن خوف التلجئة بأن يبيع أمواله ويضيع حقوقهم أمر غير واقع ، ولا يصح أن يدفعنا الحرص على حقوق الدائنين ، بإنزال ظلم واقع بالمدين ، لخشية ظلم متوقع أو موهوم للدائنين .

وهكذا يدفع أبا حنيفة الحرص على حرية العاقل البالغ إلى منع الحرج على المدين ولو وقع في ظلم المظل ، ويكتفى في الحمل على الوفاء بالحبس .

٢٢٩ - أما الأمر الثاني وهو بيع أموال المدين فقد قرر الصاحبان مع جمهور الفقهاء أن البيع يجوز إذا طلب الدائن وأمر القاضي سواء أكانت أموال المدين مستغرقة بالديون أم غير مستغرقة ، بل يجوز الأمر بالبيع ، ولو كانت الديون لا تستغرق المال .

وقد استدلوا على ذلك بأدلة من الآثار ، ودليل من الفقه والرأى .

أما الآثار فبيعه صلى الله عليه وسلم مال معاذ في أداء ديونه ، وذلك لأن معاذاً رضى الله عنه ركبته ديون فباع النبي ماله ، وقسم ثمنه بين الغرماء بنسبة ديونهم .

ولقد باع عمر بن الخطاب رضى الله عنه مال أسيفع جهينة في أداء دينه . وكان قد اقترضه ليسبق الحجاج ، وقال في ذلك عمر رضى الله عنه : « أيها الناس إياكم والدين ، فإن أوله هم ، وآخره حزن ، وإن أسيفع جهينة قد رضى من دينه وأمانته

أن يقال سبق الحاج ، فأدان معرضاً ، فأصبح وقد دين به ، ألا إنى بائع عليه ماله ، فقام ثمته بين غرمائه بالخصص ، فمن كان عليه دين فليقد ، (١) .

قال عمر بن الخطاب هذا في جمهرة المسلمين ، ولم ينكر عليه أحد ، فكان هذا اتفاقاً من المجتمعين على جواز بيع مال المدين للوفاء .

وأما الدليل من الفقه والرأى فهو أن الأصل أن من يمتنع من الوفاء بحق وجب عليه ، واستحق الوفاء ، ينوب القاضى منابه في ذلك ، وذلك لأن امتناعه مع وجوب الوفاء ظلم ، وللقاضى ولاية رفع الظلم ، وقد تعين البيع طريقاً لرفعه ، فكان للقاضى الأمر بالبيع لرفع ذلك الظلم .

وحجة أبى حنيفة في استمساكه بحرية المالك فيما يملك حرية مطلقة — تقوم على أساس من عموميات القرآن الكريم ، والحديث النبوى ، وأصل من الفقه والرأى . أما القرآن الكريم ، فقوله تعالى : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » ، فهذه الآية تصرح بأن أساس البيوع التراضى فلا بد من رضا المالك ، وإذا باع القاضى جبراً عنه ، فليس في ذلك رضا ، فلا يجوز .

وأما الحديث النبوى ، فهو قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفس منه » ، ونفسه لا تطيب ببيع القاضى ماله جبراً عنه .

وأما الفقه والرأى ، فهو أن المطالب به ليس هو البيع ، بل الوفاء ، ولا يتعين البيع سبيلاً للوفاء ، فقد يرزقه الله مالا آخر يكون فيه الوفاء ، وإذا كان البيع ليس متعيناً سبيلاً للوفاء ، فليس بمتعين لرفع الظلم ، وإذن فليس للقاضى أن يلجأ إليه لأن من حقه رفع المظالم ، وسلوك ما يتعين طريقاً لذلك ، ولم يتعين البيع طريقاً ، والحبس سبيل للجبر على الوفاء ، متفق عليه ، وقد ورد به الأثر فلا يسلك سواء لرفع الظلم .

وأما حديث معاذ رضى الله عنه فيدفع الاحتجاج به بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما باع مال معاذ بطلب معاذ نفسه ، لأنه ما كان في ماله في ظاهر الأمر

وفاء ، فسأل رسول الله ﷺ أن يتولى بيعه ، لينال بركته ﷺ ، فيكون فيه وفاء .
ولا يظن بمعاذ رضى الله عنه أنه كان يأبى أمر رسول الله ﷺ بالوفاء أو البيع .
وأما الأثر المروى عن عمر رضى الله عنه فإنه إن كان قد وجد بيع يحمل على
أن ذلك كان برضاه ، وإن لم يكن بيع ، وإنه قسم ماله بين الدائتين ، فيحمل على
أن المال كان من جنس الدين ، ويجوز ذلك للقاضى بلا ريب .

١٣٠ — هذا هو رأى أبى حنيفة فى الحجر على المدين ، وبيع القاضى ماله جبراً
عنه ، ترى فيه أباً حنيفة يسير على ما رسمه لنفسه ، وهو الاستمساك بحرية المالك فى
ملكه حرية تامة ، فلا يمنع من التصرف ؛ ولو كان المنع فى مصلحة نفسه ، لأنه أدرى
بهذه المصلحة ، ولأن ضرر إهدار القول فوق ضرر الحرمان من المال .

ولا يمنع من التصرف لمصلحة غيره ، لأن الظلم الذى يقع عليه بذلك المنع فوق
الظلم الذى يقع بغيره ، ولأن إهدار قوله لا يتعين سبيلاً لدفع الظلم الواقع على غيره .

كل مالك حر فيما يملك

٢٣١ — تذكر كتب ظاهر للرواية أن أبا حنيفة يرى أن المالك حر في ملكه ، يتصرف فيه كيف يشاء ، بلا قيد قضائي يقيد به ، وليس لأحد إجباره على شيء لا يريد في ملكه إلا لضرورة أو نقص في أهليته ، كما أنه ليس لأحد منعه من التصرف في ملكه ، ولو تضرر من ذلك غيره ، إلا إذا كان لغيره في ملكه حق عيني ؛ كحق صاحب العلو على السفلى .

وذلك لأن معنى المالك يقتضى إطلاق اليد من التصرف إطلاقاً تاماً ، والمنع إنما يكون لتعلق حق غيره به ، فإذا لم يتعلق به حق عيني لا يمنع ، وعلى ذلك يكون للشخص أن يصنع في عقاره ما يشاء ، فله أن يفتح النوافذ في بيته من غير قيد ولا شرط ، وله أن يحفر بئراً أو بالوعة ، ولو كان ذلك يوهن بناء جاره ، ولو فعل شيئاً من ذلك أو مثله حتى وهن الجدار فسقط ، لا ضمان عليه ، لأنه لم يتعد على جاره ما دام ما يفعله في دائرة ملكه ، ولا ضمان إلا مع التعدي ، ولأن منعه من الانتفاع بملكه — فيه ضرر ينزل به من غير مبرر يبرره ، ولا يصح أن يدفع الضرر عن غير المالك بضرر المالك ، لأن في ذلك نقضاً لأصل الملكية ، إذ لو كان الضرر يبرر منع المالك من التصرف لفقد المالك حرية التصرف ، وليست حرية التصرف إلا معنى المالك .

٢٣٢ — هذا رأى أبي حنيفة في مدى حق الملكية ، وحرية التصرف ، يطلقها في المالك إلى أقصى غايتها ، ويمنع القضاء من التدخل لدفع الضرر عن غير المالك ، ما دام التصرف في دائرة الملكية ، وما دام غيره ليس له حق عيني متعلق بماله .

ولكن هل معنى ذلك أن المالك لا قيد يقيد به ؟ لقد ترك التقييد الديانة ، لا للقضاء فإن الديانة توجب عليه ، ألا يؤذى جاره ، ولا يستخدم ما يملك طريقاً لأذى غيره ، وإن وازع الدين فوق كل وازع ، فهو إذ منع القضاء من التدخل ، لم يستجز الأذى ، بل قرر أن ذلك حرام ديانة ، وإن لم يتدخل القضاء ، وترك

ذلك للناس يسوونه فيما بينهم ، وقد يجدى أكثر مما يجدى تدخل القضاء ، فإن تشابك المنافع يحملهم على الجادة أكثر مما يحملهم سلطان القضاء ، و يروى فى ذلك أن شخصاً شكاً إلى أبى حنيفة من بئر حفرها جاره فى داره ، وأنه يخشى منها على جداره ، فقال أبو حنيفة احفر فى دارك بجوار تلك البئر بالوعة ، ففعل ، فبزت البئر ، فكبسها مالهها ، وترى من هذا أنه لم يذكر للشاكي أن له أن يجبر جاره على كبس البئر بالالتجاء إلى القضاء ، بل ذكر له تلك الحيلة ، وليست إلا من قبيل التصرف فى الملك ، وهى ضرر قد دفع ضرراً ، فسلم الفريقان من الأذى ، وهكذا يقاتل السوء بالسوء فتسكون السلامة .

٢٣٣ — هذا هو رأى أبى حنيفة رضى الله عنه فى تصرف المالك فى ملكه ، لا يمنع من الضرر غيره بحكم القضاء ما دام تصرفه فى دائرة ما يملك ، وإنما يمنعه بحكم الديانة ، وبتقدير الناس فيما بينهم .

ولكن جاء المتأخرون من فقهاء الحنفية ، فاستحسنوا أن يمنع الجار من التصرف فى ملكه تصرفاً يضر بجاره ضرراً فاحشاً يبنياً ، لحديث لا ضرر ولا ضرار ، ولأن الناس فى عصورهم قد تركوا ما أوجب عليهم الدين من وجوب رعاية الجار ، فحقت عليهم كلمة القضاء ، لحملهم على منع الإضرار إذ لم يكن عندهم من الضمير المتدين ما يرغمهم ، وليس القضاء إلا منفذاً لأحكام الشرع ما أمكن التنفيذ .

ولا يتدخل القضاء لمطلق ضرر ، بل للضرر الفاحش البين ، وقد حده كمال الدين ابن الهمام فى فتح التقدير فقال : « هو ما يكون سبباً للهدم ، وما يوهن البناء سبب له ، أو يخرج عن الانتفاع بالكلية ، ويمنع الحوائج الأصلية كسد الضوء بالكلية » . ولا يعتبر من الضرر الفاحش منع أشعة الشمس ، أو سد منافذ الهواء على المساكن ، لأنه يمكن الانتفاع مع ذلك فى الجملة .

وهذا الذى سار عليه المتأخرون هو رأى مالك ، فقد جاء فى تهذيب الفروق للقراف ما نصه : « مما هو معلوم لا شك فيه أن من ملك موضعاً له أن يبنى فيه ، ويرفع فيه البناء ما لم يضر بغيره ، وأن له أن يحفر فيه ما شاء ويعمق ما شاء ما لم يضر بغيره ، فلا انتفاع بالملك عند مالك رضى الله عنه مقيد بقيد ، وهو عدم الإضرار بغيره .

الوقف لا يقيد الواقف ولا يلزم ورثته

٢٣٤ - سار أبو حنيفة على الأساس الذي قرره ، أو يؤخذ من فروعه أنه قرره ، وهو أن المالك لا يتقيد في ملكه المطلق ، فلا يقيد قاض ، ولا يمنع من التصرف ، ولو لحق غيره بعض الضرر من تصرفه ، وإذا كان الدين أمره بالألا يؤذى ، فإن ذلك متصل بالتدين النفسى ، لا بالمنع القضائى .

وإذا كان القضاء لا يقيد ، فهو أيضاً لا يقيد نفسه ، وعلى ذلك لا يلزم الوقف ، لا فى حقه ، ولا فى حق ورثته ، وعلى ذلك فالوقف عنده يأخذ حكم الإعارة ، ويجوز جوازها ، كما صرح بذلك صاحب الإسعاف ، إذ قال : الصحيح أنه جائز عند الكل ، وإنما الخلاف بينهم فى لزوم وعده ، فعند أبي حنيفة رحمه الله يجوز جواز الإعارة ، فتصرف منفعتة إلى جهة الوقف ، مع بقاء العين على حكم ملك الوقف . ولو رجع عنه حال الحياة جاز مع الكراهة .

واقد قال صاحب البدائع إنه يجب وجوب النذر ، عند أبي حنيفة فقد جاء فيه : لا خلاف بين العلماء فى جواز الوقف ، فى حق وجوب التصديق مادام حياً ، حتى إن من وقف داره أو أرضه يلزمه التصديق بغلة الدار والأرض ، ويكون بمنزلة النذر بالتصدق بالغلة .

والتوفيق بين ما ذكره صاحب البدائع ، وما ذكره صاحب الإسعاف أن صاحب البدائع يذكر ذلك الوجوب من ناحية الديانة ، إذا كان الوقف لجهة البر ، وصاحب الإسعاف يذكر الجواز من ناحية القضاء ، وفى كلتا الحالتين لا يقيد الوقف المالك عند أبو حنيفة فلا يمنع من التصرفات ، وتمضى على ما يريد ، لأن الدين لم تخرج من ملكه ، وله فيها حرية التصرف الشرعية كاملة .

٢٣٥ - ونرى من هذا أن أبا حنيفة سار على مبدئه ، وهو حرية المالك فيما يملك ، لا يقيد به شيء ، ولا يقيد نفسه .

وقد استدلل لرأيه في الوقف ، وهو أنه لا يمنع من التصرف في العين بأدلة من النقل وأدلة من الرأي .

(ا) ومن النقل ما رواه الطحاوى عن ابن عباس أنه قال : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بعد ما أنزلت سورة النساء ، وأنزل فيها الفرائض : « نهى عن الحبس ، وأخرج البيهقي عن ابن عباس أيضاً : « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما نزلت آية الفرائض « لا حبس عن فرائض الله ، ولا شك أن منع المالك من التصرف في العين وعدم انتقالها إلى الورثة فيه حبس عن فرائض الله .

(ب) وقد روى عنه أيضاً أن عمر رضى الله عنه قال في شأن وقفه الذي أمره به النبي صلى الله عليه وسلم : « لولا إني ذكرت صدقتى لرسول الله صلى الله عليه وسلم لرددتها ، فدل هذا على أن الوقف لا يمنع الرجوع ، بل لا يمنع التصرف في العين الموقوفة ، وإن عمر ما امتنع عن الرجوع إلا لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم فارقته على أمر ، فلم يشأ الرجوع فيه ، وفاء للرسول ، وبراً به ، ومحبة وطاعة له .

(ج) وإن في حبسه عن التصرف مناقضة للبادئ الفقهية المقررة . لأن من المقرر فقهماً قاعدتين .

إحداهما أن الملكية تقتضى حرية التصرف بالبيع والهبة والرهن ، وتنويع الاستغلال ، فكل تصرف يمنع الحرية باطل إذا لم يرد به نص شرعى صريح ، لأنه يفصل اللازم عن الملزوم .

ثانيهما — أن الشيء إذا وقع في ملك أحد ، لا يخرج من ملكه إلى غير مالك . وفي الوقف الذى يمنع التصرف مناقضة لإحدى القضيتين لا محالة ؛ لأننا إن قلنا إنه باق على ملك الواقف ، كما قال مالك والشيعة الإمامية ، كان في ذلك مناقضة للقاعدة الأولى ؛ لأنها ملكية لا أثر لها ؛ وإن قلنا إنه خرج إلى غير مالك كان في ذلك

مناقضة للقاعدة الثانية ولا عبرة بما يقال من أنه خرج إلى حكم ملك الله ؛ لأن الله سبحانه وتعالى يملك كل شيء ، والملكية التي نعرفها هي ما تقتضى حرية التصرف بالبيع والهبة والرهن ، وتنتقل إلى الورثة بحكم الميراث ، وكل هذه أمور لا تنسب لله . فقول أبي يوسف ومحمد إن الملكية في الأوقاف لله كلام مجازي ، وليس فيه حقيقة فقهية ، إلا إذا قيل إن الملكية لله معناها أن الملكية لبيت المال ، ولا نعلم أحداً صرح بذلك ، ولو قيل هذا القول لكان باطلاً ، لأن الأوقاف لا تنقيد بمصارف بيت المال ، فكيف يقال : إن الأوقاف ملك لبيت المال ، أو ملك لله على معنى أنها ملك لبيت المال . وأيضاً فتولى بيت ليس له حق البيع ، فلا معنى إذن لهذه الملكية .

٢٣٦ — هذه الأدلة التي تساق لإثبات رأى أبي حنيفة الذي خالف به جماهير الفقهاء .

وقد استدلل لهم بأدلة كثيرة من الآثار ، منها وقف عمر رضي الله عنه الذي أشار عليه به النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنها وقف سائر الصحابة ، حتى لقد قال في ذلك جابر : « لم يكن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذو مقدرة إلا وقف ، ولقد قال الشافعي في الأم :

« لقد حفظنا الصدقات عن عدد كثير من المهاجرين والأنصار ، ولقد حكى لنا عدد كثير من أولادهم وأهلهم أنهم لم يزالوا يبلون صدقاتهم ، حتى ماتوا ، ينقل ذلك العامة منهم عن العامة ، لا يختلفون فيه ، وإن أكثر ما عندنا بالمدينة ومكة لكما وصفت ، ولم يزل يتصدق بها المسلمون من السلف ، ويلونها حتى ماتوا . وإن نقل الحديث فيها من التكلف . »

ويؤيد كلام الصاحبين بالفقه ، فيقولون : إن خروج الشيء إلى غير مالك أمر قد يقر في الشرع ، كما أقره الشارع في العتق ، فليس العتق إلا إخراجاً لعين مملوكة إلى غير مالك . والحق أن قياس الوقف على العتق قياس غير مستقيم ، لأن الوقف على منطلق

الصاحبين فيه خروج شيء من شأنه أنه يملك ، وطبيعته أن يكون مملوكاً ، يجرى عليه البيع والشراء ، والهبة والإيهاب ، إلى غير مالك . أما العتق ففك لغل الرق عن آدمي ، ليس من شأنه أن يملك ، بل الرق أمر عارض له ، والعتق رافع لغله ، رادّ له إلى أصله ، ففي الوقف إخراج الشيء عن أصله ، وفي العتق رد الشيء إلى أصله ، فلا يقاس ذاك على هذا ..

٢٣٧ — هذا نظر أبي حنيفة إلى الوقف ، وجده غلا يمنع المالك من أن يتصرف في ملكه ، ووجده غير مستقيم الأسس الفقهية ، ووجد آثاراً تؤيد نظره ومهما يكن كلام الفقهاء في هذه الآثار ، فقد كانت راجحة في نظر أبي حنيفة ، لأن روايتها ثقات ، وعقله الحر ، جعله يسيغها أكثر مما عارضها من آثار ، لأنه يتفق مع ما يميل إليه ، وهو إعطاء المالك الحرية المطلقة ، في إدارة ما يملك والتصرف بكل أنواع التصرفات التي يعطيها الشارع إياه ، غير مقيد إلا بالقيود الصريحة المحكمة التي لا تقبل تأويلاً ، ولا تخريجاً .

٢٣٨ — هذه أبواب من الفقه ترى فيها مع تفرقها ، وتوزع مناحيها ، وتغاير موضوعاتها نسقاً فكرياً واحداً يجمعها ، وهو تقدير الحرية الشخصية ما أمكن وتنفيذ تصرفات الحر البالغ فيما يملك ما أمكن التنفيذ ، ليس لأحد عليه من سبيل ما دامت تصرفاته في حدود ملكه وفي شئون نفسه ، ولا سلطان للقضاء عليه فيما يملك .

فالمرأة لها الولاية الكاملة في شأن زواجها ، وإن كان الزواج يمس أسرتها بعار ، كان للأولياء حينئذ سلطان ، فليس للأولياء عندها أمر إلا إذا تزوجت بغير كف . ينال الأسرة منه عار .

والسفيه لا يحجر عليه ، لأن له الحرية الكاملة في ماله ، وهو يتحمل تبعات تصرفاته كلها ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

ولا يحجز على المدين ، ولا يتصرف في ماله ، ولكن يجبر على أداء دينه ، بكل وسائل الجبر والإكراه وليس للدائنين ولا للقاضي على ماله حق تصرف قط ، بل ليس لهم إلا أداء الدين ، والإكراه على أدائه حفظاً للحقوق ولا شيء وراء كل ذلك .

ولا شيء يقيد المالك في ملكه ، ولو قيد هو نفسه ، لا يتقيد ، لأن حق الملكية ، هو حق التصرف ، فما دام مالكا فهو المتصرف ، ولا ينفصل اللزوم عند الملزوم .

الحيل الشرعية

٢٣٩ — ذكر جل العلماء أن أبا حنيفة أثرت عنه طائفة من الحيل الفقهية كان يفتى بها من يكون في ضيق ، فيخرجه منه بحكم فقهى متفق مع المقرر في الشريعة ، ولقد رأينا في المناقب طائفة من هذه المخارج ، بعضها في الإيمان ، وبعضها في غيرها .

ولقد أدعى بعض الناس أن له كتاباً في الحيل كان فيه يفتى الناس للتحلل من الأحكام الشرعية . والقيود الفقهية ، حتى لقد روى أن عبد الله بن المبارك قال : « من كان عنده كتاب الحيل لأبي حنيفة يستعمله أو يفتى به ، فقد بطل حجة ، وبانت منه امرأة ، كما روى عنه أيضاً أنه قال : « من نظر في كتاب الحيل لأبي حنيفة أحل ما حرم الله ، وحرم ما أحله الله ،

ولكن ذلك الكتاب لم يعثر عليه ، حتى يدرس ، ونعرف منه مقدار مدى الحيل ، أهى توسعه من ضيق بعض القيود المذهبية ، وتخرج الأحكام في الدائرة الشرعية ، بحيث يكون الدين يسراً لا عسراً فيه ، أم هى خروج على الدين ، وفتح الباب للهروب من الأحكام ، وإسقاطها في الدنيا ، من غير أن يقوم بالواجب الشرعى فيها ؟

لم نجد ذلك الكتاب ، ولذلك فقد المصدر الذى يعتمد عليه في معرفة الحيل التى قالها أبو حنيفة ، كما دونها هو .

وإن عدم وجود هذا الكتاب ، وما حكمنا عن أبى حنيفة من أنه لم يدون كتاباً في الفقه ، وأن تلاميذه كانوا يدونون بإشرافه أحياناً — يجعلنا نرجح أنه لم يؤلف كتاباً بهذا الاسم ، ويقوى ذلك الترجيح ، ويسقط دعوى التأليف أن عبد الله بن المبارك الذى يرون عنه هذا القول ، كان من تلاميذ أبى حنيفة الذين يتقدرونه حق قدره ، وأنه هو الذى بين آراء أبى حنيفة وقيمتها ، ومكانه من الفقه للأوزاعى بالشام ، وأنه مهّد للقائهما بدار الخياطين بمكة ومناظرتهم ، كما نوهنا

من قبل ، فبحال أن يكون لأبي حنيفة تلك المنزلة في نفسه ، حتى لقد وصفه بأنه مخ العلم ، ثم يقول بعد ذلك : « من نظر في كتاب الحيل لأبي حنيفة أحل ما حرم الله وحرم ما أحل الله ، وإذا كان الأمر كذلك ، فنسبة ذلك القول إليه غير صحيحة ، وبذلك تنهار دعوى أن لأبي حنيفة كتاباً اسمه (كتاب الحيل) من أساسها ، لأن تلك الرواية عمادها ، وقد تبين تجافها عن الثابت من القول عن عبد الله بن المبارك .

٢٤٠ — لم يثبت إذن أن لأبي حنيفة كتاباً في الحيل ، ولكن وجدنا أن لمحمد تلميذه كتاباً في الحيل ، يغلب على الظن أنه روى فيه ما كان يخرج به ذلك الإمام الأحكام تسهيلاً على الناس ، حتى لا يكونوا في حرج .

وأن نسبة هذا الكتاب إلى محمد رضى الله عنه ، قد أثير حولها الشك منذ العصر الأول ، عصر تلاميذ محمد نفسه ، فأبو سليمان الجوزجاني ينكر نسبة ذلك الكتاب إلى محمد رضى الله عنه ، ويقول : « من قال إن محمداً صنف كتاباً سماه الحيل فلا تصدقه ، وما في أيدي الناس فإنما ما جمعه وراقوا ببغداد ، وإن الجهال ينسبون إلى علمائنا رحمهم الله ذلك على سبيل التعبير ، فكيف يظن بمحمد رحمه الله أنه سمي شيئاً من تصانيفه بهذا الاسم ، ليكون عوناً للجهال على ما يقولون ، ^(١) »

وأبو سليمان هذا أحد تلاميذ محمد رضى الله عنه ، فإذا أنكر أن يكون لمحمد كتاب بهذا الاسم ، فلا إنكاره مكان من الاعتبار ، ولكن تلميذاً ثانياً لمحمد من رواة كتبه الذين لهم مكانة ، هو أبو حفص يروى ذلك الكتاب ، وينسبه إلى أستاذه ، ويقول إنه من تصانيفه وتأليفه ، ويرجع السرخسي ذلك . ويقول إنه الأصح ، ^(٢) .

وليس لنا أن نخالف شمس الأئمة في ترجيحه صحة النسبة ، يئس أن في النفس شيئاً ، من أن يشك أحد تلاميذ محمد في صحة النسبة إليه ، ويحسب أنها من جمع

(٢) الكتاب المذكور .

(١) المبسوط للسرخسي ج ٣٠ ص ٢٠٩ .

الوراقين ببغداد وإن كان الذي رجح النسبة تلميذاً لمحمد أيضاً ، ونحن في حاجة إلى تمحيص الحق فيها .

لقد استبعد أبو سليمان أن يكون لمحمد تصنيف بهذا الاسم ، ولو أنه اكتفى بذلك لقولنا إن أبا سليمان ينكر أن تكون التسمية قد وضعها محمد ، وعندئذ يكون لنا أن نقول إن مجموعة المعلومات صحيحة النسبة ، ولكن التسمية وجدت من بعده ، فأبو حفص لما رأى تلك الطائفة من المسائل يصح أن يطلق عليها ذلك الاسم في نظره أطلقه عليها وسماها به ، ولكن أبا سليمان يحسب أنها من جمع الوراقين فليس لنا حينئذ إلا أن نقول إن الوراقين ببغداد جمعوا ذلك ، كما قال أبو سليمان ، ووجدوه منسوباً للإمام محمد ، فاستوثقوا من تلك النسبة بأن عرضوا ما جمعوا على أحد تلاميذه وهو أبو حفص ، فأقره ، واتفق مع ما رواه هو عن شيخه ، فكان بذلك من مروياته وهو الثقة الأمين في النقل عن شيخه ، وفي ذلك التخريج والتوفيق بين أقوال تلاميذ الإمام محمد ما تطمئن النفس به بعض الإطمئنان .

٢٤١ — أثر كتاب الحيل عن محمد ، وقد علمت ما قبل في نسبته إليه ، وانتهينا إلى ترجيح الصحة ، وقد عثر على كتاب الحيل هذا منفرداً ، ووجدناه فيما يخصه الحاكم الشهيد في الكافي ، وشرحه السرخسي في مبسوطه ، ومهما تكن نسبة الكتاب ، فما فيه من المعلومات يكشف عن نوع الحيل الذي كان رائجاً بين أصحاب أبي حنيفة ، ويكشف عن طريقة المخارج التي كان يسلكها أبو حنيفة . وتلقاها عنه تلاميذه ، وتدارسوا المسائل على نحوها ، وكذلك أثر كتاب في الحيل للخصاف وهو أوسع من كتاب محمد ، وأكثر مسائل ؛ وهو يبين وجه التحايل في أنواعها .

فدراسة ما اشتمل عليه الكتابان تكشف عن منهج أبي حنيفة في الحيل ، ونوعها ، أهى تحلل ما جرم ، أم تسهل ما كلف العبد ، وأهى بيان التوسعة في الشريعة والاحتياط للحقوق فيها ، أم هي ذريعة لإهمال مقاصد الشارع بظواهر الإهمال ؛ وبعبارة أدق وأعم ، دراسة هذين الكتابين تكشف عن معنى الحيلة عند أبي حنيفة ومداها .

٢٤٤ — وقبل أن نتجه إلى تعرف ما اشتمل عليه هذان الكتابان ، أو المأثور من حيل أبي حنيفة بوجه عام نبين ما تطلق عليه كلمة حيلة في عرف الفقهاء متقدميهم ، ومتأخريهم .

يقسم ابن القيم ما تطلق عليه كلمة حيل عند الفقهاء إلى ثلاثة أقسام :
(القسم الأول) الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو محرم في نفسه ، بأن يأخذ الأمر شكل الأمور الشرعية ، وتنطبق به عليه النصوص في ظاهر الأمر والمقصود التوصل إلى ارتكاب محرم ، كالحيل على أخذ أموال الناس بالباطل ، وكالحيل لجعل ما ليس بشيء شرعي لا يسأ المظهر الشرعي كتنكاح المحلل ، وكبيع العينة وكاحتياال المرأة على فسخ نكاحها بأن تدعى أنها لم تأذن للولي ، وقد كانت وقت العقد بالغة عاقلة ، وكاحتياال البائع على فسخ العقد بادعاء أنه لم يكن مالكا وقت العقد ، ولم يأذن المالك بالعقد ، وقد قال ابن القيم في هذا القسم : هذه الحيل وأمثالها لا يستريب مسلم في أنها من كبار الإثم وأقبح المحرمات ، وهي من التلاعب بدين الله ، واتخاذها هزواً ، وهي حرام في نفسها لكونها كذباً وزوراً ، وحرام من جهة المقصود بها ، وهو إبطال حق وإثبات باطل .

وكل حيلة تكون وسيلة لإبطال حق تكون حراماً ، ولو كانت الوسيلة حلالاً في ذاتها ، ولكن الحيلة قد تكون محرمة في ذاتها ؛ لأنها كذب وزور ، ولكنها الطريق الوحيد لإثبات الحق ، ورد الباطل . كمن ينكر حقاً قد لزمه ، ولا طريق لإثباته إلا بالبينة ، ولا بينة تشهد ، فلجأ إلى الزور ، فهل هذه الحيلة تعتبر جائزة ، إذ يكون المقصود حلالاً والوسيلة حراماً ، فتحل لمشروعية المقصود ولا تتجاء من عليه الحق إلى الباطل ؟ لقد أجاب عن ذلك ابن القيم بقوله : « هذا يأتى على الوسيلة دون المقصود . وفي مثل هذا جاء الحديث : « أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك » .

(القسم الثاني) أن تكون الحيلة مشروعة وما تفضى إليه أمر مشروع ، وقد وضعت الوسيلة فيها للغرض المقصود منها ظاهراً ، وهي تشمل كل الأسباب

الشرعية التي وضعها الشارع ، وجعلها سبيلاً إلى مقتضياتها الشرعية ، والحيلة في هذه الدائرة تكون باتخاذ الأسباب الشرعية ، وسيلة إلى الكسب الحلال ، بأقصى درجاته ، وأبعد غاياته ؛ وهي من التدبير الحسن الذي يحمد فاعله ولا يذم ، ومن أفتى بشيء فيها ، فقد أفتى بما هو حلال خالص الحل ، وعندى أن هذا لا يعد من الحيل على حد تعريف الفقهاء .

(القسم الثالث) أن يحتال على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة إلى ذلك ، بل وضعت لغيره ، فيتخذها طريقاً لهذا المقصود الصحيح ؛ أو تكون قد وضعت له ، ولكن تكون خفية لا يظن لها . والفرق بين هذا القسم والذي قبله أن الوسيلة في الذي قبله نصبت مفضية إلى مقصودها ظاهراً ، فسالكها سالك للطريق المعهود ، والطريق في هذا القسم نصبت مفضية إلى غيره ، فتوصل بها إلى ما لم يوضع له . . . أو تكون مفضية إليه ، ولكن بخفاء ، ومثال ذلك أن يستأجر شخص داراً لمدة سنتين ، ويخشى أن يغدر به المؤجر في أثناء المدة ، فيحاول فسخ الإجارة بطرق غير محمّلة كأن يظهر أنه لم تكن له ولاية الإجارة ، أو أن العين كانت مؤجرة لغيره قبل إجارته ، فالاحتياط لهذا أن يضمّنه المستأجر درك العين المستأجرة ، فإذا استحققت أو ظهرت الإجارة فاسدة ، رجع عليه بما قبضه منه ^(١) .

٢٤٥ - ومن أى نوع حيل المتقدمين من أئمة المذهب الحنفي ؟ لنعرف نوع التحايل الذي يصح أن ينسب إلى أبي حنيفة ، ويعتبر أولئك الصحاب قد تلقوا عنه ذلك المنهاج من الفقه ، أو اقتبسوه من طريقته ، أهو من النوع الذي يعد هدماً لمقاصد الشارع في التحليل والتحرير ، وتفويتاً للغاية السامية التي يرمى إليها الشرع الإسلامى فيما يشرع من أحكام وما يكلف من تكليفات ، أم هو من نوع تسهيل هذه المقاصد ، وتيسيرها ، وتبيين الطرائق للوصول إلى الحقوق الشرعية من غير أن تقف القيود والشروط الفقهية في سبيلها ، أو تصعب الوصول إليها في بعض

(١) : أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٩٤

الأحوال وتكون الحيل في هذه الحال من قبيل رفع ما قد يترتب على تنفيذ بعض الشروط الفقهية المذهبية تطبيقاً دقيقاً من ظلم أو ضياع للحقوق ، فتطبق الشروط ، وتنفذ الحقوق ، من غير شطط ، ولا مجاوزة لهدى الإسلام ؟ .

إن الدراسة الفاحصة العميقة لكتاب الحيل والمخارج للخصاف ، وكتاب الحيل لمحمد تنتهي بأن حيل أئمة المذهب الحنفي من النوع الثاني ؛ لا من النوع الأول ، فهي من القسم الثالث في الأقسام التي ذكرها ابن القيم وبينها آناً ، يحتال بها على التوصل إلى الحق ، أو على دفع الظلم بطريق مباحة ، لم توضع موصلة لذلك ، ولكن قصد بها ذلك التوصل .

٢٤٦ — وقبل أن نخوض في تقسيم هذه الحيل المأثورة ، نذكر ملاحظة لاحظناها ، وهي تزكي ما قررناه ، وتلك الملاحظة هي أننا لم نجد حيلة في باب من أبواب العبادات في هذين الكتابين ، إلى حيلة واحدة في الزكاة سنذكرها ، وأن إبعاد العبادات عن نطاق الحيل في المأثور عن أولئك الأئمة الاعلام ليدل على أنهم لم يقصدوا بحيلهم مدافعة مقاصد الشرع ، والاستمسك بظاهر من التكاليفات ، إذ أن العبادات أساسها النيات ، وهي بين العبد وربّه فهو الذي يحاسب عليها ، وهو العليم الخبير ، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض ، قد أحاط بكل شيء علماً ، فالحق في العبادات بين العبد والرب ، وهو المجازي عليها بما تطوى النفس من نيات ، فمن كانت هجرته لله ورسوله ، فهجرته لله ورسوله ، ومن كانت هجرته لامرأة ينكحها أو دنيا يصيبها ، فهجرته لما هاجر إليه .

أما الحيلة التي أثرت في الزكاة ، فهي أيضاً من باب تحرى الآحق في الأمور ، والمقاصد السامية فيها ، وهي إذا كان شخص مديناً لآخر ، ولم يجد الدائن أحق بالزكاة من هذا المدين ، ووجد أن زكاة ماله أن يترك دينه عليه له صدقة ، ولكنه يجد بعض الشروط الفقهية تقف محاجزة بينه وبين غرضه الذي يتفق مع مقاصد الشرع ، ولا ينافيها ، وذلك الشرط هو أن ينوى زكاة المال عند تسليم الفقير المستحق ، ولم تكن

ثمة هذه النية لأنه لا تسليم ، وقد ذكر الخصاص الحيلة في ذلك فقال :
 « رأيت رجلاً له مال على فقير ، فأراد أن يتصدق بماله على غريمه ، ويحتسب
 ذلك من زكاته ؟ قال : لا يجوزته ذلك من الزكاة . قلت : فما الوجه في ذلك ؟ قال :
 الوجه في ذلك أن يعطيه مقدار ما له عليه من الدين ، ويحتسب ذلك من زكاته ؛ فإذا
 قبضه الغريم ، فإن قضاء إياه عما عليه من الدين ، فلا بأس بذلك ، ويجزئه ما دفع إلى
 الغريم أن يحتسبه من زكاته ، قلت : فإن كان الطالب ، له شريك (أعنى الدائن) ،
 يخاف أن يشركه شريكه ، فيما يقبض الغريم من الدين ؟ قال : فالوجه في ذلك أن يهب
 الغريم لصاحب المال بقدر حصته مما عليه ، ويقبضه ، ثم يدفع إليه ، ويحتسب بذلك
 من الزكاة ، فيجزئه ذلك ، ثم يبرئه من حصته في الدين ، فيبرأ ولا يشركه شريكه ، ^(١) .

٢٤٧ — هذه ملاحظة عابرة أبديناها لتؤكد بها أن الحيل عند أئمة المذهب الحنفي
 الأولين ، لم يقصدوا بها إسقاط تكليف ، ولا العمل على أن تكون الأعمال تطبق
 عليها الأحكام الشرعية في ظاهرها ، وفي معناها ونيتها تكون مناقضة لمقاصد الشريعة
 وهادمة للغاية السامية والحكمة من مشروعيتها .

وإن الدراسة الفاحصة الضابطة للحيل المأثورة في كتاب محمد ، والخصاص
 تنتهي بنا إلى أن يضبط هذه الحيل في أقسام أربعة : (القسم الأول) في الإيمان ،

(١) الحيل والخارج للخصاص ص ١٠٣ طبع شاخت بألمانيا ، ومعنى القسم الأخير أنه في حالة المركبة
 بأن كان المدين الفقير مديناً لإثنين ، شركاء في هذا الدين فإنه إذا أعطاه الزكاة بمقدار حصته في الدين ،
 وفي المدين تلك الحصة يشاركه الشريك في الاستيفاء ، فالحيلة ألا يعطى المدين القدر وفاء ، بل يعطيه هبة ،
 والدائن يرى بعد ذلك .

ولقد ذكر الخصاص حيلتين أخريين في الزكاة : (أولاهما) إذا أراد أن ينفق الزكاة في كفن ميت
 ليس له مال ، ولا عند ذويه مال ، فإنه لا يصح لعدم توافر المبرط ، وهو التسليم ، والحيلة أن يعطى
 الزكاة لأهله ، ثم ينفقونها هم في التكفين . (ثانيهما) أن الزكاة لا تسقط إذا أنفق المقدار الواجب عليه
 في بناء مسجد لعدم شروط التسليم ، ولكن إن أعطاهم فقراء تلك الناحية وبنوا المسجد بها أجزاء عنه ،
 ويحتاج الخصاص فيقول : « إن نظر إلى فقراء تلك الناحية ، فأعطاهم ، فأخذوا فبنوا به المسجد فلا بأس ،
 ولا يدفعه إليهم للبناء ، بل يتول : هذه صدقة عليكم ، فيجزئه » .

وأكثره في أيمان الطلاق ، و (القسم الثاني) في توجيهات من المفتي لمن يستفتيه في العقود ؛ الغرض منها الاجتياط لنفسه بكل أنواع الضمانات لكيلا تضيع حقوق له في المستقبل ، أو لكيلا تقع به مضار بسبب العقد . و (القسم الثالث) التوفيق بين مقاصد العاقدین المشروعة التي لا إثم فيها ، وبين ما يشترطه الفقهاء لصحة العقود وما يقرونه من شروط ، وما لا يقررون . و (القسم الرابع) بيان الطريق للوصول إلى الحقوق الثابتة ، ولكن يحول بينها وبين الإلزام بها بعض قواعد شرعية تثبت لحماية المبادئ المقررة في الشريعة ، ولمنع عبث الناس بالأحكام الشرعية .

٢٤٨ — أما القسم الأول ، وهو الخاص بالإيمان ، فالحيل الخاصة به ، كثيرة منها ما هو ثابت بالرواية عن أبي حنيفة نفسه ، والغرض منها إيجاد سبيل شرعى للتحلة من الأيمان ، إذا كان في الإصرار حرج شديد ، إذا لم يبحث عن حيلة شرعية تحل بها الأيمان ، وذلك لأن الأيمان في كثير من الأحيان قد تدفع إليها نوبة غضب جامحة ، فيقسم بالإيمان المغالطة ألا يفعل كذا ، أو يفعل كذا ، فإذا سكن من فورة الغضب كان في حرج شديد . فأما الحنث في اليمين ، وقد تكون طلاقاً ، ويمين الطلاق عند فقهاء المذاهب الأربعة معتبرة ، وفي إصنائها خطر الفرقة ، وفي عدم اعتبارها العشرة المحرمة في نظرهم ، فكان الفقيه الذى يبين وجه الحيلة لتحلة هذه اليمين لا يهدم مقصداً من مقاصد الشارع ، ولكن يفرج كربة ، ويقبل عثرة لمؤمن . ويوسع ضيقاً ، ويدفع حرجاً ، فكانت الحيلة مشروعة ، وأمرأ مستحسناً .

ولنضرب لذلك مثلين : (أحدهما) فيما يعم أيمان الطلاق وغيرها ، والثانى خاص بأيمان الطلاق ، فمن الأول ما جاء فى كتاب الحيل لمحمد رضى الله عنه أنه لو حلف شخص ألا يشتري ثوباً من فلان ، ثم أراد أن يشتريه من غير أن يحنث فى اليمين . فإنه يوكل شخصاً يشتريه له ، فإنه فى هذه الحال لا يحنث ، لأن العقد يضاف إلى الوكيل فى البيع والشراء ، وحقوق العقد ترجع إلى الموكل ، والعرف ينصرف فى الشراء والبيع إلى من يتولى العقد ، والأيمان تفسر على حسب العرف ، ويقيد

تفسيرها به ، فكانت يمينه منصبة على نحل تولية العقد بنفسه ، ولا يشمل تولي غيره العقد بالنيابة عنه .

ومحمد في هذه الحال كان حريصاً كل الحرص على ألا تكون حيلته هذه لغياً باليمين ، أو عبثاً في تفسير ألفاظها ، ولذلك يقرر أنه إذا كان الحالف ممن لا يتولى البيع والشراء بنفسه عادة وعرفاً كالخليفة والوالي ، فإنه يحنث ، ولو اشترى وكيله ؛ لأن يمينه تنصب على شراء وكيله .

ولقد حكى أن الرشيد سأل محمداً رحمه الله عن هذه المسألة ، فقال : « أما أنت فتعم ، يعني إذا كان لا يباشر العقد بنفسه ، فجعله حائثاً بشراء وكيله له ^(١) . وفي هذا نرى أن الحيلة ما كانت لجعل الأمر يسير على حكم الشارع في ظاهر الأمر فقط ، بل إنها تتجه أيضاً إلى المقصود .

(وثانيهما) من الحيل الخاصة بأيمان الطلاق ذلك ما روى من أن أبا حنيفة سئل عن رجل قال لامرأته : « أنت طالق ثلاثاً إن سألتني الخلع ولم أخلعك ، وحلفت المرأة بعق ممالكها ، وبصدقة مالها أن تسأله الخلع قبل الليل » . هذا هو السؤال ، وفيه ترى المرأة والرجل قد اندفعا في القول فهو يحلف بالطلاق الثلاث إن سأله الخلع ولم يخلع ، وهي تعلق عتق ممالكها وصدقة أموالها كلها إن لم تسأله الخلع قبل الليل ١١ إن الطلاق البائن لا محالة واقع ، أو عتق الممالك كلها ، والصدقة بالمال كله ، كلا الأمرين صعب ، عندئذ يعمل أبو حنيفة الحيلة ، لإقالة هذه العثرة من غير إثم ولا منافاة لمقاصد الشرع ، فيقول للمرأة : « سألني الخلع ، فتقول المرأة لزوجها : « إني أسألك الخلع ، فيقول لزوجها قل لها : « قد خلعتك على ألف درهم تعطينيها ، فقال الزوج ذلك ، فقال أبو حنيفة : « قولي لا أقبل » ، فقالت : « لا أقبل » ، فقال أبو حنيفة : « قومي مع زوجك ، فقد بر كل واحد منكما في يمينه ، ولم يحنث » ^(٢) .

(١) المبسوط للسرخسي ج ٣٠ ص ٢٢٢

(٢) الحيل والخارج للخصاف ، طبع شاخت بألمانيا ص ٢١٦

وترى من هذا أن وجه الحيلة لم يتجاوز تنبيههما إلى أقل ما تنطبق عليه الالفاظ الواردة في اليمين ، ولا يتنافى مع غرضهما ، وفي هذا التنبيه قد يسر الأمر عليهما ، وفرج كربتهما ، وأبقى الأسرة لاتعبث بها جوائح الغضب ، والآراء الفقهية المضيقية .
٢٤٩ — والقسم الثاني مما أدرجه العلماء تحت عنوان الحيل ، وذكره بين آحادها أن يبين الفقيه عند الاقدام على عقد ما يذكره العاقد من الشروط ليجتاط لأمور مرتبة على العقد ، وهي من أحكامه ، وقد يستخدمها الطرف الآخر سبيلا للعبث به ، وإضراره .

ولنذكر لذلك مثلين يستبين منهما كيف كانت الاوجه التي يذكرها أئمة المذهب الحنفي من الشرع غير متجانفة لإثم .

أحد المثالين في الإجارة ، ذلك أنه من المقرر في الفقه الحنفي أن الإجارة تفسخ بالأعذار ، وتوسعوا في معنى الأعذار جداً ، حتى اتسع ذلك المبدأ لبعض الذين يعبثون بحق الفريق الآخر ، ويعمدون إلى إضراره ، فكان بعض الذين يقدمون على عقد الإجارة يجتهدون في الاحتياط لأنفسهم ، لكيلا يقدم العاقد على طلب الفسخ لعذر إلا إذا في ضرورة تلجئه لذلك الفسخ ، وقد ذكرت الحيلة لذلك في كتاب الحيل ، وهي أن تجعل الأجرة في المدد الأولى للعقد قليلة ، وفي المدد الأخيرة كبيرة ، فمثلاً إذا كان العقد لمدة ثلاث سنوات مثلاً تجعل أجرة السنة الأولى عشرين ، والسنتين الأخيرتين مائتين مثلاً ، ففي هذه الحال لا يقدم المؤجر على طلب الفسخ لعذر ، إلا إذا كان في حال ضرورة ملجئة ، أو قربة منها ، لأن ارتفاع الأجرة في السنتين الأخيرتين يغريه بإبقاء العقد إلى نهاية المدة ، فلا يفسخ إلا إذا كان ثمة سبب موجب يدفع ذلك الإغراء ، ويزيل أثره من النفس .

ولكن قد ذكر المبسوط أنه قد يرفع الأمر إلى بعض القضاة الذين يأخذون برأى ابن أبي ليلى وهو أن الأجرة مهما يكن توزيعها على المدة في أثناء إنشاء العقد فإنها توزع على المدد كلها بمقادير متساوية ، فلا يكون في هذه الحيلة فائدة ، والأحوط أن تجعل على صفتين صفقة بالمدد الأولى بأجر قليل ، وصفقة في المدد

الآخيرة بأجر كبير^(١) ، فإن فسخ في الأولى كان الضرر عليه ، ولا ضرر على المستأجر ، وكذلك إن فسخ في الثانية .

المثال الثاني — أن يطلب شخص إلى آخر أن يشتري داراً لنفسه ، ويعده بأنه إذا تم الشراء يشتريها منه برج يرغب في مثله بأن يقول له : اشتريها ، وثمنها ألف ، وإن اشتريتها ، فسأشتريها منك بألف وخمسمائة ، وليس للمأمور رغبة في ذات الشراء . وله عنه غناء ، ويخشى إن اشتراها لنفسه يبدو لمن أمره بالشراء ألا يشتري ، فتبقى الدار ملكه ، وليس له رغبة في ذلك ، ولا يرى فيها ما يدر عليه الخير ، فذكروا أن وجه الحيلة في الاحتياط لنفسه ، أن يشتريها من مالكها على أنه بالخيار مدة معلومة^(٢) . ويكون له بذلك في مدة الخيار الحق في أن يبيدها ، فإن اشتراها في المدة بت البيع ، وتم له الربح ، والخلاص من الدار ، وإن لم يشتري الأمر في أثناء مدة الخيار فسخ البيع ورضى من الغنيمة بالسلامة .

هذا هو القسم الثاني ، ولا ترى فيه تعطيلاً لقصد من مقاصد الشارع ، ولا هدماً لمبدأ من مبادئه ، ولكن ترى فيه إرشاداً لما يكون فيه محافظة على حقوق الشخص من أن يعيث بها في المستقبل ، وليس ذلك الإرشاد إلا تطبيقاً للأحكام الفقهية المقررة في العقود في أفق عملي ، وبياناً للطريق الذي ينتفع به الناس من هذه المقررات .

٢٥٠ — أما القسم الثالث من الحيل ، وهو الحيل الذي يقصد بها الجمع بين بعض المقاصد الشرعية ، وأحكام العقود التي ينص عليها الفقهاء في المذهب الحنفي ، فذلك لأن الشروط التي يجيز الفقهاء اشتراطها في العقود محدودة ، مرسومة في دائرة قد تضيق عن بعض الحقوق التي يرغب فيها بعض العاقدین ، ولو شرطوا شروطاً لصيانتها لفسد العقد أو ألغيت ، ولم يلتفت إليها ، فكان الأئمة الأولون في ذلك المذهب يذكرون وجه الحيلة لمن يكون لهم رغبة في اشتراط شرط ، والفقهاء لا يقره ، ولكن الاحتياط يوجب التزام مؤداه ، ولنضرب لذلك مثلاً :

(٢) الخارج والحيل للغصاف ص ١٩٢

(١) المبسوط ج ٣٠ ص ٢١٦

أحدهما — رجل يريد أن يدفع ماله لآخر مضاربة^(١)، ولكنه لا يؤمن أن يعيث صاحب العمل بالمال معتمداً على أنه أمين، والأمين لا يضمن، وشرط الضمان في العقد شرط غير صحيح، فيكون الشخص بين أمرين، إما ألا يضارب، وفي ذلك ضرر به، وضرر بالآخر إذا فيه حرمان لنفعهما، وإن قدم المال من غير ضمان كان ماله عرضة للضياع، فقالوا: إن وجه الحيلة في هذه الحال أن يقرضه رب المال المال إلا درهماً ثم يشاركه بذلك الدرهم فيما أقرضه، على أن يعمل، فما رزقهما الله تعالى من شيء، فهو بينهما على كذا، وهذا صحيح، لأن المستقرض بالقبض يصبح ضامناً للقرض متمسكاً، ثم الشركة بينهما مع التفاوت في رأس المال صحيحة، فالربح بينهما على الشرط، كما قال على رضي الله عنه، الربح على ما اشترطا، والوضيعة على رب المال. ويستوى إن عملاً جميعاً، أو عمل به أحدهما، فربح، فإن الربح يكون بينهما^(٢).

هذه حيلة لضمان المضارب رأس المال، وهو أمر يقرر الفقهاء أنه غير جائز، وأن اشتراطه غير صحيح، ولكن قد تمس إليه الحاجة، فكانت هذه الحيلة عند الحاجة والضرورة، وما كان الحكم بعدم الضمان أمراً منصوصاً عليه في كتاب أو سنة، وإنما هو أمر اجتهادي للصلحة، فإذا كانت المصلحة الخاصة بين العاقدين في الضمان، فلماذا لا نعمل الحيلة لإجازه، ولقد كنا نود أن يجيز الفقهاء اشتراط الضمان، ولكنهم لم يجزوه لتسير قواعدهم على إطراد؛ وهكذا اضطروا لهذه الحيلة الشرعية.

المثال الثاني — في الصالح إذا اشترط ضمان شخص معين لبدل الصالح قد يقبل، وربما لا يقبل، فإن هذا الشرط يفسد الصالح لما فيه من غرر، وذلك لأن الصالح مبادلة، وعقود المبادلات تفسدها الشروط التي يكون لأحد العاقدين منفعة فيها،

(١) عقد المضاربة عقد شركة يجعل المال على شخص، والعمل على الثاني على أن يكون الربح بينهما معلوماً على سبيل الشئوع، وما ينقص من رأس المال، فعلى صاحبه.

(٢) المبسوط للشيخ ج ٢٠ ص ٢٢٨.

وفيها غرر ، وقد اضطرروا أن يوجدوا حيلة لذلك إذا مست الحاجة إليه ، وذلك أن يكون الكفيل حاضراً ، فيضمنه ، لأنه لا يصح العقد مع هذا الشرط لوجود الغرر فيه ، وهو أنه لا يدري أيضمن الكفيل أم لا يضمن ، فإذا ضمنه فقد انعدم معنى الغرر ، وإن لم يكن حاضراً ، فالحيلة أن يصلحه على أن فلاناً إن ضمن المال فالصلح تام ، وإلا فلا صلح بينهما ، فإذا كان العقد بهذه الصفة كان تمام الصلح بقدر ما ضمن ولا يبقى غرر إذا ضمن^(١) .

وهكذا تجد هاتين الحيلتين كانتا للتخلص من بعض قيود العقود الاستنباطية التي لا تكون متفقة مع المصلحة والحاجة في بعض الأحوال ، فتضطر الحاجة إلى التحايل ، لكي يكون العقد متفقاً معها ، وغير مفوت بمصاحبة ولا غرضاً مشروعاً .

٢٥١ — القسم الرابع — أن تكون الحيلة للإلزام بحق تحول القواعد الفقهية دون ثبوته ، وإذا كان الحكم الديني والخلق تابعاً للمقاصد والأغراض ، فالحيلة في هذه الحال تكون هي الأمر الديني الخلق الفاضل ، لأنها تكون لتوصيل الحق إلى أهله وللحيلولة دون ضياعه ، ولنضرب لذلك ثلاثة أمثلة :

المثال الأول — أنه من المقرر الثابت أن المريض مرض الموت لا ينفذ إقراره لوارثه بدين إلا بإجازة الورثة ، فإذا كان لزوج أو ل أحد من سائر ورثته دين حقيقي ، ولا سبيل لإثباته إلا بالإقرار ، والورثة ربما لا يجيزونه ، أو في الغالب لا ينفقونه ، فالأمر حينئذ يؤدي لا محالة إلى ضياع حق الوارث ، وإلى موت المريض ، ودمته مشغولة بهذا الدين ، وهو مشغول عنه أمام الله ، وفقه الفقهاء يحول بينه وبين براءة ذمته ، بأداء الحق إلى أهله ، وإبراء ذمته ، إما أن ينقض الفقهاء قاعدتهم ، وقد وجدت للاحتياط للورثة ، حتى لا يؤثر بعضهم على بعض بأكثر مما قسم الله سبحانه وتعالى ، ووقوع ذلك كثير من المرضى ، فنقضها هدم لذلك الاحتياط الذي لا بد

(١) المبسوط ج ٣٠ ص ٢٢٤ ، وهذا المذكور نص عبارته . ويجب أن تقرر لكي يستقيم الكلام مع القواعد العامة للعقود أن العقد لا وجود له قبل تحقق الضمان لأنه ملق ، وعند حضور الضامن ينشأ العقد والضمان بصيغة جديدة .

منه لحماية نظام الميراث ، فلم يبق إلا أن يعمل الأئمة الحيلة ليثبت الحق الذى يخشى عليه الضياع ، ولتبرأ ذمة المريض أمام الله ، ويحمى فى الوقت نفسه نظام الميراث الذى شرعه الله سبحانه وتعالى .

والحيلة فى ذلك قد ذكرها الخصاص فى كتاب الحيل والمخارج ، ونصه : « إن كان لامرأة المريض عليه دين مائة دينار أو أكثر . . الحيلة فى ذلك أن تأتى المرأة برجل تثق به فيقر المريض ، ويشهد على نفسه أن امرأته كانت وكلته بقبض مائة دينار كانت لها على فلان هذا ، وأنه قبض ذلك لها من فلان هذا ، وإذا أشهد على نفسه بذلك لم يقبل إقراره للمرأة بهذا لتأخذه من ماله ، ولكن للمرأة أن ترجع بذلك على الرجل الذى أقر المريض أنه قبض ذلك منه ويرجع الرجل على الميت بما أقر بأخذه للمرأة منه ، لأنه يقول قد أقر الميت أنه أخذ منى ما كان لهذه المرأة ولم أبرأ بقوله ، وقد رجعت به المرأة على ، فلى أن أرجع به فى ماله ، فيكون ذلك له ، فإن خاف هذا الرجل أن تلزمه يمين فى ذلك ، ينبغى للمرأة أن تبيع من هذا الرجل ثوباً بهذه المائة ، فإن لزمته فى ذلك يمين ، كان قد حلف باراً^(١) .

وترى من هذا المثال أن الحيلة كانت للوصول إلى الحق ، وقد حالت دون الوصول إليه القواعد الفقهية التى استنبطت للاحتياط لحق الورثة ، ولمنع المريض من أن يقسم التركة قسمة ضيزى ، بدل قسمة الله العادلة .

المثال الثانى — امرأة طلقها زوجها ، ولها عليه دين بغير بينة ، لحلف ما لها عليه حق ، فأرادت أن تأخذه منه ، وفى هذا السبيل احتمالت فأنكرت أن عدتها قد انتهت ، حتى تمضى مدة تأخذ بها من النفقة الزائدة ما يعادل الدين ، فأقر أئمة المذهب الحنفى ذلك الاحتياط ، وقالوا : « يسهها ذلك » ، لأنها لو ظفرت بحبس حقها كان لها أن تأخذه بغير عليه ، فكذلك إن تمكنت من الأخذ بهذا الطريق ، وهذا لأن هذا الزوج ، وإن كان يعطيها بطريق نفقة العدة ، فهى إنما تستوفى بحساب دينها ، ولها

(١) الحيل والمخارج للخصاص ص ١٠١ .

حق استيفاء مال الزوج بحساب دينها ، على أى وجه كان منه ، فإن حلفها القاضى على انقضاء عدتها ، فحلفت تعنى به شيئاً غير ذلك وسعها ، وقد بينا أنها متى كانت مظلومة تعتبر نيتها ، فإذا حلفت ما انقضت عدة ، تعنى بها عدة غيرها ، وسعها ذلك^(١) .

وترى من هذا أيضاً أن الحيلة كانت للوصول إلى الحق ، لا لتضييع حق غيره .

المثال الثالث — وهو ما يروى فى كتب المناقب وغيرها عن أبى حنيفة رضى الله عنه ، وهو من قبيل التحايل على اختيار الأنسب والأوفق ، والأليق ، والأكثر ملاءمة مع أحوال الأسرة ، وتنظيم العلاقة بين آحادها ، فقد روى الخصاصف أنه قد سئل أبو حنيفة عن أخوين تزوجا أختين ، فزفت امرأة كل واحد منهما إلى الآخر ، فدخل بها ، ولم يعلموا بذلك ، حتى أصبحوا . . . فقال أبو حنيفة يطلق كل منهما امرأته تطليقة ، ثم يتزوج كل واحد المرأة التى دخل بها ساعة يطلقها زوجها^(٢) .

٢٥٢ — هذه هى الأقسام التى هدانا إليها تتبع الحيل المختلفة فى كتابى : محمد والخصاف ، وهذه أمثلة تعطى للقارىء صورة واضحة لها ، لا يحاولون أن يهدموا بها قاعدة من قواعد الفقه ، بل ليرشدوا الناس إلى أحسن طريق لتطبيقها ، وتيسير الأمور على من يكون فى ضيق من قيودها ، وليتبين طريق الوصول إلى الحق ، إن كانت القواعد تحتاج دونه .

ولم يقصد الذين نهجوا فى الفقه الحنفى منهج الحيل الذى ابتدأ به أبو حنيفة هدماً لمقاصد الشارع ، بل معاضدتها بحيلهم ومناصرتها ، وقد رأيت فيما سقنا من أمثلة ، كيف كان أبو حنيفة ومن تبعه يتحرون أن يكونوا فى حيلهم مسهلين لمقاصد الشارع لا أن يكونوا محاربين ، وتسهل الأحكام الشرعية بما يتفق مع أغراض الإسلام ، لأنه يسر لا عسر فيه .

٢٥٣ — ولقد وجدنا خلافاً بين أبى يوسف ، ومحمداً فى جواز الحيلة لتفويت

(١) المبسوط ج ٣٠ ص ٢٣٨ ، والجزء الأخير يشير إلى أن المقرر فى باب الحلف أن من حلف ينوى شيئاً غير الظاهر بين يدي القضاء لا يأثم إن كان مظلوماً ، وبأثم إن لم يكن كذلك ، لأنه يضيع حق غيره ، والمظلوم يسعى فى رفع الظلم عنه .

(٢) الحيل والخارج ص ٩٦ .

الشفعة على الشفيع ، ولم يذكروا لأبي حنيفة رأياً في ذلك ، ولنذكر الرايين اللذين روي ، ومنهما تعرف كيف كان الذين تلقوا منهاج الحيل عن أبي حنيفة يتحرون كل التحري في أن تكون الحيلة غير مفوتة غرضاً من أغراض الشارع ، وإلا ما أثير ذلك الخلاف حول جواز الحيلة في الشفعية .

يقول أبو يوسف : إن التحايل لإسقاط حق الشفيع في الشفعة ، أو لإضعاف رغبته بذكر ثمن كبير يعلنانه ، والتمن الحقيقي بخفيانه لا بأس به إذا كان ذلك قبل الشفعة . أما محمد فقد قال : إن ذلك مكروه أشد الكراهة .

ووجهة محمد في قوله ظاهرة ، لأن من يتحايل لإسقاط الشفعة إنما يتحايل لإسقاط أمر شرعه الله سبحانه وتعالى ، وذلك لا يجوز ، ولأن من يتحايل لإسقاط الشفعة إنما يضيع حقاً لغيره ، قد أعطاه الشارع له ، والاعتداء على حق الغير لا يجوز ، وأن الشارع إذ شرع الشفعة ، إنما شرعها لدفع الضرر عن الشفيع ، فمن يحاول إسقاطها ، فإنما يسهل الضرر ، وذلك لا يجوز .

أما وجهة أبي يوسف في اعتباره التحايل لإسقاط الشفعة قبل طلبها أمر لا بأس به ، فهي أن التحايل لإسقاط الشفعة إنما يحاول أن يدفع الضرر عن نفسه ، وما من بأس على من يعمل لدفع الضرر عن نفسه ، أما وجه الضرر الذي يدفعه ، فهو إن أخذ الدار منه بغير رضاه ، وقد دخلت في ملكه ضرر لاحق به ، فالعمل على منعه عمل مشروع ، والضرر الواقع على الشفيع قبل طلبه ضرر احتمالي من كل الوجوه ، إذ أن الشفيع يجوز أن يرى في ذلك المشتري ما يتضرر منه ، ويجوز ألا يرى ، وإذا توقع الضرر منه ، فيجوز أن يقع ، ويجوز ألا يقع ، ولا مانع من دفع ضرر واقع بالمشتري ، ولا محالة ، ولو ترتب عليه إسقاط حق فيه دفع لضرر احتمالي .

٢٥٤ — ولقد ذكر صاحب المبسوط أن الحيلة لمنع وجوب الزكاة على ذلك الخلاف بين أبي يوسف ومحمد ، والحيلة لمنع وجوب الزكاة تكون مثلاً بالتصدق بقدر يجعل النصاب أقل ، قبل أن يتم حولان الحول ، فإن أبو يوسف جوز ذلك ،

ومحمد منعه ؛ ويقول السرخسي عن أبي يوسف ما نصه : « استدل أبو يوسف على ذلك في الأمالى قال : أرأيت لو كان لرجل مائتا درهم ، فلما كان قبل الحول بيوم تصدق بدرهم منها ، أكان هذا مكروها ، وإنما تصدق بالدرهم ، حتى يتم الحول وليس في ملكه نصاب ، فلا يلزمه الزكاة ، ولا أحد يقول : إن هذا يكون مكروها أو يكون فيه آثما^(١) .

ولم يؤثر عن أبي حنيفة قول في التحايل لمنع وجوب الزكاة ، وإن ورعه وتقواه ، وتشدده في الدين لينعه من أن يحتال في أمر يتصل بالعبادة ، وإن في النفس شيئا كثيرا من نسبة هذا الكلام إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، فإنه أنزه في نفسه ودينه من أن يسهل على الناس منع ذلك الواجب الذي قاتل عليه أبو بكر رضى الله عنه ، ففي رواية الأمالى هذه شك كبير ، وليست كتب الأمالى من كتب الدرجة الأولى في الرواية .

٢٥٥ — ذكرنا هذه الطائفة من الحيل التي تنسب إلى أبي حنيفة أو يحتمل أن يكون قد أخذ بها ، أو أرشد إليها ، أو أقرها ولم يعتبر فيها من بأس ، وذكرنا بعض الحيل الغريبة التي تنسب إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، وبيننا رأينا فيها .

وقد رأيت أن أبا حنيفة ما روى عنه أحد حيلة كان فيها يحاول هدم مقصد من مقاصد الشارع ، أو حكم من أحكامه ، بل كانت حيلة رحمه الله للتوسعة ، ومنع الضيق ، مبينا بها أوجه اليسر في الأحكام الشرعية .

(١) المبسوط ج ٠٠ ص ٢٤٠ هذا نص مقاله صاحب المبسوط ، وإنني أتردد كل التردد في قبول رواية الأمالى عن أبي يوسف رحمه الله بل أرفضها ، والأمالى ليست في قوة ظاهر الرواية ، وليست من كتب الدرجة الأولى التي لا يهلك في نسبة ما فيها إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، ولست بعد كل الاستبعاد أن يكون أبو يوسف ممن يتحايل لمنع وجوب عبادة من العبادات ، ويجب التنبيه إلى أمرين : (أحدهما) أن الكلام في حيلة الزكاة هو في منع وجوبها ، لا في إسقاطها بعد وجوبها ، فإن ذلك لم يقله أحد من الأئمة الأعلام (ثانيهما) أنه لم يؤثر عن أبي حنيفة شيء في التحايل ، لمنع وجوب الزكاة أو إسقاط حق الشفعة ، فحيل أبي حنيفة رضى الله عنه بعيدة عن مظان الريب .

ولكن بعض العلماء الاوربيين الذين تصدوا للكلام في الحيل قالوا في الدافع إليها إن فقهاء المسلمين كانوا ينزعون فيما يستنبطون من أحكام فقهية نزغات مثالية ، يبعثون المثل العليا ، ولكن العمل كان يسير في طريق لا تتفق مع تلك المثل ، فابتكروا طريقاً للتوفيق بين تلك المثل ، والحياة العملية ، وما يطيقه الناس من تكاليفات ، فكانت الحيل الشرعية .

ثم قرروا فيما قرروا أن الحيلة في الإسلام تماثل التقية ، وهي إنكار الإسلام ، أو القيام بعمل غير إسلامي خشية أن ينزل به عذاب شديد من حكومة غير مؤمنة ، وهو أمر مباح عند الضرورة ؛ فكانت الحيلة من هذا القبيل .

فالحيلة في نظر هؤلاء المستشرقين عمل يوافق في شكله ومظهره مطالب الشرع وهو في نتيجته احتيال على الخروج من سلطان الشرع ، وتفويت أحكامه .

٢٥٦ — هذه نظرة أولئك العلماء الاوربيين إلى الحيلة ، وهي تتفق إلى حد كبير مع الحيل التي ابتدعها المتأخرون للتخلص من الأحكام الشرعية ، مع اتفاقها في ظاهر الأمر مع أوامر الشارع ، ولكنها لا تنطبق على الحيل المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه الأولين ، فان حيلهم كانت للوصول إلى الحق أحياناً ولتتفق قيودهم التي قيدوا بها العقود وأحكامها مع المقاصد الشرعية ، لا لتجافها وتناهى عنها وللتيسير على الناس ، ومنع الحرج إذا ضيقوا على أنفسهم بإيمان أقسموها ، وكانت لإرشاد الناس إلى الشروط الشرعية التي يحتاطون بها لحقوقهم وحمايتهم ، من العبث .

فحيل أولئك الأئمة الأجلاء ما كانت لهدم مقصد الشارع ، وجعل الظاهر فقط موافقاً ، بل كانت لتحقيق الأغراض الشرعية وتسهيلها ، وتيسير التكلف ، ودفع الحرج ، فكانت فقهاً جيداً ، وتطبيقاً مرناً لقواعد العقود وشروطها ، قد سهله العرفان الكامل لأحوال الناس ؛ وما يصلح لها .

وكانوا يجتهدون في ألا يكون في حيلهم ما يهدم مقصداً شرعياً ، وقد رأيت اختلافهم في الحيلة لإسقاط الشفعة قبل المطالبة بها ؛ وكيف كان محمد يباعد الحيلة دونها ؛ وأبو يوسف إذ يقرر جواز الحيلة يشدد في ألا تكون قبل ثبوت الحق بمطالبة الشفيع .

المذهب الحنفي ونموه

٢٥٧ — المذهب الحنفي الذي تلقته الأجيال ، وتدارسه العلماء ، وخرجوا المسائل على ما استنبط من أصوله ، ليس هو أقوال أبي حنيفة وحده ، ولكنه أقواله وأقوال أصحابه ، وإن شئت فقل أقوال مدرسة أبي حنيفة التي كانت بالكوفة ثم انتقلت بعد موته على يد تلميذه أبي يوسف ومحمد إلى بغداد .

ولماذا كان ذلك المزج ، فلم يتميز مذهب له قائم بذاته ، كما تميزت أقوال مالك ، وكما تميزت أقوال الشافعي من قبل ؟ لقد تضافرت عدة أسباب فجعلت المذهب الحنفي هو ذلك المزيج من الآراء التي لأبي حنيفة وأصحابه وبعض المعاصرين له من فقهاء العراق ، كعثمان البقي ، وابن شبرمة وابن أبي ليلى ، فإنه يذكر في ضمن كتب ذلك المذهب أقوال لأولئك الفقهاء ، وإن لم تكن من المذهب على التحقيق .

(أ) وإن من هذه الأسباب أن أقوال الإمام عندما رويت لم ترو مفصولة متميزة بحيث يمكن استخلاص أقوال الإمام منفردة ، وتكوين وحدة فكرية خالصة له من كل الوجوه من غير اقتران أقوال أصحاب به ، فإن الإمام محمداً رضى الله عنه عند جمع أقوال فقهاء العراق ، فلم يجمع أقوال أبي حنيفة وحده ، ولم يفصل آراءه عن آراء غيره من أصحابه ، وبعض معاصريه ، بل ألقى بالفروع والحلول ما بين متفق عليه ، ومختلف فيه ، فجاءت الأجيال ، وتوارثت تلك المجموعة الفقهية ، التي تجمع أقوال فقهاء العراق في الجملة ، وأقوال أبي حنيفة وتلاميذه خاصة ، ونهج مثل ذلك النهج غير الإمام محمد بن روى فقه أبي حنيفة ، وإن أرادوا ذكر خلاف بعض الأصحاب الذين لم يعن محمد في كتب ظاهر الراية بذكر خلافهم ، إذ لم يذكر فيها مثلاً خلاف زفر ، وهكذا نجد الرواية لأراء أبي حنيفة تذكر مخلوطة بالرواية عن غيره ، وممزوجة بها ، وعلى ذلك النهج تدارس العلماء تلك الآراء ؛ وسموها المذهب الحنفي ، واختاروا للنسبة اسم كبير أولئك الأئمة وشيوخهم .

(ب) ومن الأسباب أيضاً ما كان يعتمد إليه أبو حنيفة عند دراسته للمسائل

العلمية المختلفة ، واستخلاص حكم للوقائع ، أو الأمور الفرضية ، إذ أنه كان يعرض المسائل ، ويسمع آراء تلاميذه ويجادلهم ، ويجادلونه ، وينازعهم القياس وينازعونه ، ويفرضون الحلول ، ويتفقون على واحد منها أحيانا ، ويتخالفون أحيانا ، ويظهر أنه كان رحمه الله تعالى لشدة ورعه ، وإيمانه بالحق ، واحترامه لحرية الرأي ، كان يدعو تلاميذه أن يأخذوا بما يتجه إليه الدليل ، ولقد كان أبو يوسف يدون آراء أبي حنيفة كما علمت ، ويدون آراءه ، فانتقلت تلك الآراء وكانت هي مجموعة هذه الدراسة ، وكانت ثمرات تلك المدرسة الفقهية ، فالمذهب الحنفي على ذلك هو مذهب هذه المدرسة التي تتدارس ، وتتذاكر ، وتستنبط الحلول ، فيختلف العلماء فيها أو يتحدون ، ومهما يكرنوا في اختلافهم أو اتحادهم فهم مدرسة واحدة صارت في الأجيال من بعد مذهباً واحداً .

(ح) ولم تكن الرابطة الجامعة بين آراء أولئك الأعلام هو تلك الصحة التي جعلت آراء كل واحد معروفة عند الآخر ، بل إن التلمذة ، ثم الصحة ، ثم تدارس الأقوال من بعد ، جعل تلك الأقوال مهما تختلف أو تتحد تنتهي إلى أصول واحدة ، فالأصول التي كان يسير عليها أبو حنيفة هي نفس الأصول التي ارتضاها تلاميذه في حياته أو من بعده ، على اختلاف يسير في بعضها ، واختلاف في تطبيقها فأبو يوسف مثلاً بما درسه من بعد من حديث ، وما أكثر من رواية بسبب تلاقى فقهاء الرأي والحديث . وامتزاج المدارس الفقهية المختلفة كان أكثر استدلالاً بالحديث من شيخه ، وأخذ بأحاديث لم يأخذ بها شيخه ، وكذلك الشأن في محمد بن أبي يوسف ، وليس منشأ ذلك الاختلاف في أصل الاستدلال بالحديث ، بل منشأ ذلك العلم بالحديث لم يعلم به أبو حنيفة ، أو الثقة برواياته لم يثق بهم .

ولقد كان اتحاد الأصول سبباً ثالثاً من أسباب ذلك المزج الذي جعل مجموعة تلك الآراء مذهباً واحداً .

٢٥٨ — ولقد يحسب بعض الفقهاء أن أقوال أبي يوسف ومحمد وغيرهما إن هي إلا اختيار من أقوال لأبي حنيفة ، لأنه كان رحمه الله لشدة ورعه يفرض في

المسألة فروضاً مختلفة ، ويختار من بينها فرضاً يرجح لديه ، ويرد الفروض الأخرى ، وقد يختار رأياً ويعدل عنه ، فزعم أولئك الفقهاء أن أقوال الأصحاب ، ما هي إلا أقوال لأبي حنيفة قد عدل عنها .

وقد حكى صاحب الدار المختار عن أبي يوسف أنه قال : « ما قلت قولاً خالفت فيه أبا حنيفة ، إلا قولاً قد قاله » .

وروى عن زفر أنه قال : « ما خالفت أبا حنيفة في شيء إلا قد قاله » .

وجاء في الحاوي « وإذا أخذ بقول واحد منهم يعلم قطعاً أنه يكون به أخذاً بقول أبي حنيفة ، فإنه روى عن جمع أصحابه الكبار ، كأبي يوسف ، ومحمد ، وزفر ، والحسن أنهم قالوا : ما قلنا في مسألة قولاً ، إلا وهو روايتنا عن أبي حنيفة ، وأقسموا عليه أيماناً غلاباً ، فلم يتحقق إذن قول في الفقه ولا مذهب إلا له كيفما كان ، وما نسب إلى غيره إلا بطريق المجاز » .

هذا ما جاء في الحاوي ، وأحسب أن هذه مبالغة ، فما كانت أقوال أبي يوسف كلها ، أو أقوال محمد كلها على ذلك النحو ، إنه بذلك يكاد يجردهم من صفات المجتهدين المستقلين ، بل يكاد يفني شخصياتهم بجوار شخصية شيخهم ، حتى أنه ليعد نسبة الأقوال إليهم على سبيل المجاز ، لا على سبيل الحقيقة .

إن أبا حنيفة بلا شك كان في أثناء استنباطه يفرض أحياناً عدة حلول للمسألة التي يستنبطها بالقياس أو الاستحسان ، وينحى بعض الفروض التي لا يراها تستقيم مع معاملات الناس ، أو لا تضبط بوجه من أوجه القياس ، أو لا تتفق مع مقاصد الشارع في نظره ، وقد يخالفه تلاميذه في حياته ، أو من بعده في بعض هذه الحلول التي استبعدوها ، فلا يصح في هذه الحال أن يقال إنهم بهذا يختارون قولاً قد قاله ، أو رأياً قد ارتآه ، ثم أعرض عنه .

وقد يكون اختيار أبي يوسف أو محمد أو زفر لرأي قد ارتآه فعلاً أبو حنيفة ، ولكنه عدل عنه ، وحينئذ يكون ذلك القول بمثابة المنسوخ من أقواله ، فإذا اختار أحد من أصحابه الفتوى به ، لا يكون ذلك أخذاً بقوله ، بل يعد قد خالفه

مرتين ، خالفه في عدم الأخذ برأيه الجديد أولاً ، ثم خالفه في حكمه بأن ما عدل عنه ما كان يصح العدول عنه ثانياً ، ومن خالف هذه المخالفة لا يصح أن يقال إن إسناد الرأي إليه على سبيل المجاز ، لا على سبيل الحقيقة .

وإن مخالفة بعض أصحابه قد يكون سببها أنهم أطلعوا على حديث من بعد وفاته لم يعلم به في حال حياته ، فكيف يقال حينئذ إن هذا قول له ، وإنه لا ينسب إليهم إلا على سبيل المجاز ، ولقد حاول ابن حابدين أن يعد ذلك قولاً له ، ولكن لم يحاول تجريدهم من نسبته إليهم إلا على سبيل المجاز ، فقال : « إن الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ما قالوه قولاً له لا بتناؤه على قواعده التي أسسها لهم ، فلم يكن مرجوعاً عنه من كل وجه ... وقد صح عن أبي حنيفة أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي ، وقد حكى ذلك الإمام ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة ، ونقله أيضاً الإمام الشعراني عن الأئمة الأربعة (١) . »

٢٥٩ — وإن الحق الذي نراه هو أن أصحاب أبي حنيفة كانوا من المجتهدين المستقلين ، وكان كل واحد منهم صاحب رأى مستقل يقارب رأى شيخه أو يبايعه وإن كان المنهج في جملته متقارباً ، وإنك تقرأ كتب أبي يوسف فتري الخلاف في كثير من الآراء ، وإن كان لا يتناول الأصول ، فقد وجد في كثير من الحلول ، ومثل ذلك كتب الإمام محمد ، وليس ذلك صنيع التابع الذي يختار من آراء شيخه ولا يعدوها ، حتى تكون نسبة الآراء إليه على سبيل المجاز .

وإنك إن استقرت كتب الفقه ورجعت إلى أمهات المسائل الفقهية التي اشتهر فيها الخلاف بينهم كخلافهم في لزوم الوقف ، والحجر على السفية ، والحجر على المدين ونحو ذلك ، ترى اختلاف النظر واضحاً ، حتى أنه يكاد يكون اختلافاً في المنهج في خصوص المسائل المذكورة ، وهكذا ... فمن التهجم على الحقائق سلبهم شخصيتهم الفقهية ، لتفنى في شخصية الإمام .

وما كان خلط أقوال شيخهم بأقوالهم في كتبهم ، إلا حرصهم على إطلاع المتفقهين على وجوه النظر المختلفة للمسائل ، ولاتحاد الأصول في الجملة كما بينا ، ولعناية فقهاء العراق منذ عهد أبي حنيفة أو قبله بدراسة الفقه المقارن ، ابستطيع المتفقه وزن الآراء بمعرفة مقابلها ، حتى لقد كان أبو حنيفة يقول : إن أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف الناس .

٢٦٠ — ولم يكن أصحاب أبي حنيفة وحدهم هم الذين اختلطت أقوالهم بأقواله بل جاء من بعدهم من أضاف أقوالا أخرى لم تكن في المأثور عنه وعن أصحابه ، بعضها اعتبر من المذهب الحنفي ، وبعضها لم يعتبر منه ، وبعضهم رجح بعض الأقوال على بعض ، وهكذا كثر الاختلاف ، وكثر الترجيح ، وكان ذلك كله مبنياً على أصول دقيقة محكمة ، وفي ضوابط بيّنة ، وبذلك نما المذهب ، واتسع رحابه للملايسات الزمان ، ومعالجة عامة الأحوال .

ونستطيع أن نلخص عوامل النمو في ثلاثة أمور ، تصافرت ، فكانت سبب زيادته .

وهذه العوامل الثلاثة هي : المجتهدون ، والمخرجون فيه ، وكثرة الأقوال المأثورة عن الإمام وأصحابه رضي الله عنهم ، ومرونة التخرج فيه ، واعتبار أقوال المخرجين ، ولنلخص كل واحد من هذه الأمور بجملة مبينة ، أو مفصلة بعض التفصيل .

١ — المجتهدون والمخرجون في المذهب

٢٦١ — يقسم ابن عابد الفقهاء إلى سبع طبقات :

(الطبقة الأولى) طبقة المجتهدين في الشرع الذين يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ، وليسوا تابعين لأحد في اجتهادهم ، سواء أكان ذلك في الأصول التي يبنى عليها الاستنباط ، أم في الحلول الجزئية المستخرجة من الأصول العامة ، وهؤلاء كالأئمة الأربعة ، والأوزاعي ، والليث بن سعد ، وغيرهم من الأئمة الأعلام ، فهم لم يقلدوا أحداً ، لا في الدليل ، ولا في الأصل العام الذي يقيد الاستدلال ، ولا في الفروع الجزئية . التي تستنبط حلولها بالتطبيق للأصول العامة ، وإن توافقت الأصول ، فليس ذلك للتقليد ، بل للاقتناع ، مع الاستعداد للمخالفة ، إن لم يتوافر ذلك الإقتناع .

ولا شك أن شيخ المذهب أبا حنيفة هو من هذا الصنف من الفقهاء ، ولكن أيعد أصحابه أبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ومن في طبقتهم من ذلك الصنف من المجتهدين ؟

لقد عدّهم ابن عابدين تابعاً لبعض الكتاب في المذهب الحنفي من الصنف الثاني لا من هذه الطبقة . فعدّهم من طبقة المجتهدين في المذهب ، لا من طبقة المجتهدين المستقلين ، فقال : « طبقة المجتهدين في المذهب ، كأبي يوسف ومحمد ، وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها أستاذهم ، فإنهم خالفوه في بعض أحكام الفروع ، لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول ، » (١) .

وهذا الكلام فيه نظر ، فإن أبا يوسف ، ومحمداً ، وزفر ، وغيرهم من الأصحاب كانوا مستقلين في تفكيرهم الفقهي كل الاستقلال ، وما كانوا مقلدين لشيخهم

(١) شرح رسالة رسم المفق ص ١١

بأى نحو من نواحى التقليد ، وكونهم درسوا آراءه ، أو تلقوها عليه ، وثقفوا في أولى دراساتهم عليه ، لا يمنع استقلال تفكيرهم ، وحرية اجتهادهم ، وإلا كان كل من يتلقى على شخص لا بد أن يكون مقلداً له ، وتنتهى القضية لا محالة إلى أن تنزل بأبى حنيفة نفسه عن مرتبة المجتهدين المستقلين ، فإنه ابتداء دراساته بتلقى فقه إبراهيم النخعى على شيخه حماد بن أبى سليمان ، وكان كثير التخريج عليه ، وكذلك قال من أراد أن يبخس أبى حنيفة حظه من الفقه والاجتهاد ، ولكن أبى حنيفة فقيه مستقل ، لأنه درس آراء إبراهيم ، وخالفه أحياناً ، ووافقه أحياناً ، وما وافقه فيه وافقه على بينة واستدلال ، لا على مجرد التقليد والإتباع ، وكذلك كان أصحاب أبى حنيفة منه . درسوا فقهه ، وتلقوا عليه طريقة اجتهاده ، فوافقه فى بعضها ، وخالفوه فى غيره ، وما كانت الموافقة عن تقليد ، بل عن اقتناع واستدلال ، وتصديق للدليل ، وما ذلك شأن المقلد .

وإذا كانت الأصول التى بنى عليها الاستنباط عند هؤلاء التلاميذ ، وشيخهم متحدة فى أكثرها ، فليست متحدة فى كلها ، وحسبهم تلك المخالفة لتثبت لهم صفة الاستقلال ، وإنهم إن اتحدوا فى طريقة الاستنباط ، فليس ذلك عن إتباع ، بل عن اقتناع ، وهذا هو الحد الفارق بين من يقلد ومن يجتهد ، وهو القسطاس المستقيم . وإن من يدرس حياة أولئك الأئمة يبعد عنهم صفة التقليد إبعاداً تاماً ، فهم لم يكتفوا بما درسوه على شيخهم بل درسوا من بعده ، فأبو يوسف لزم أهل الحديث . وأخذ عنهم أحاديث كثيرة ، لعل أبى حنيفة لم يطلع على كثير منها ، ثم هو قد اختبر القضاء ، وعرف أحوال الناس ، فصقل ما وافق فيه شيخه ، بصقل قضائى ، وخالف شيخه متسليحاً بما هداه إليه اختباره للحكم والقضاء بين الناس ، ومن التجنى على الجمايق أن نقول إن ذلك كله قد قاله أبو حنيفة ، واختاره أبو يوسف .

ومحمد لم يلازم أبى حنيفة إلا مدة قليلة فى صدر حياته العلمية ، ثم اتصل بمالك ، وروى عنه بالموطأ ، وروايته له تعد من أصح الروايات إسناداً ، فإذا كان مقلداً ،

فلاى الإمامين ، الأبي حنيفة أم لمالك أم لهما معاً ، إن الإنصاف ، والمنطق يوجبان أن نقول إنه لا محالة كان مجتهداً اجتهداً مطلقاً مستقلاً ، وكذلك كل الصحاب .

٢٦٢ — (الطبقة الثانية) من الطبقات السبع التى يعدها ابن عابدين ، طبقة المجتهدين فى المذهب ، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة التى بنى عليها الاستنباط فى مذهب أبى حنيفة ، على حسب القواعد التى قررها ، وقد عد هذه الطبقة أمثال أبى يوسف ومحمد ، وزفر ، وسائر أصحاب أبو حنيفة ، وقد بينا ما فى ذلك من خطأ ، وإذا كان لا يوجد فى هذه الطبقة إلا هم وأمثالهم ، فليس لهذه الطبقة وجود فى المذهب الحنفى لأن أبى يوسف ومحمد وأشباههما مجتهدون مستقلون كل الاستقلال ، ولهم مثل ما لشيخهم من آراء ، وإن كان له فضل السبق ، والتعليم ، والتشريف .

٢٦٣ — (الطبقة الثالثة) طبقة المجتهدين فى المسائل التى لارواية فيها عن صاحب المذهب ، أو أحد من أصحابه ، وهؤلاء يستنبطون أحكام غير المنصوص عليه على حسب الأصول المقررة فى المذهب ، وليس لهم أن يجتهدوا فى مسائل قد نص عليها إلا فى دائرة معينة ، وهى التى يكون استنباط السابقين فيها على اعتبارات لا وجود لها فى عرف المتأخرين ، بحيث لو كان السابقون موجودين لا فتوا بمثل فتواهم .

وهؤلاء عملهم فى الحقيقة يتكون من عنصرين (أحدهما) استخلاص القواعد العامة التى كان يلتزمها الأئمة أبو حنيفة وأصحابه من الفروع المأثورة عنهم ، فإن المأثور نثر من الفروع كما بينا فى موضعه من بحثنا ، وأولئك هم الذين جمعوها فى ضوابط وقواعد واعتبروها الأصل الذى كان على أساسه الاستنباط وكان مقياس الاستخراج السليم للأحكام الفقهية ، وكان هو السنن القويم للاجتهد .

ثانيهما — استنباط الأحكام التى لم ينص عليها بالبناء على تلك القواعد ، حتى لا يحدوا عن المذهب .

ومن هذه الطبقة الخصاص ، والطحاوى ، وأبو الحسن الكرخى ، وشمس الأئمة

الخلواني، وشمس الأئمة السرخسي، ونفخ الإسلام البردوي، ونفخ الدين قاضيخان^(١).
وهذه الطبقة هي التي خدمت الفقه الحنفي، إذ هي التي وضعت الأسس لنموه،
والتخريج فيه، والبناء على أقواله، وهي التي وضعت أسس الترجيح فيه، والمقايسة
بين الآراء، وتصحيح بعضها وتضميف الآخر، وهي التي ميزت الكيان الفقهي
للذهب الحنفي.

٢٦٤ — (الطبقة الرابعة) طبقت أصحاب التخريج، كما سماهم ابن عابدين تابعاً
لمن أخذ عنه، ونسبهم طبقة المرجحين وهؤلاء لا يستنبطون مسائل لا يعرف
حكمها، ولكن يرجحون بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التي ضبطتها لهم الطبقة
السابقة، فلمهم أن يقرروا ترجيح بعض الأقوال على بعض بقوة الدليل أو للصلاحيّة
للتطبيق بموافقة لأحوال العصر، ونحو ذلك، بما لا يعد استنباطاً مستقلاً، أو
تابعاً، بل ترجيحاً، وموازنة، ومن هؤلاء أبو بكر الرازي^(٢).

وأن الفرق بين هذه الطبقة وسابقتها دقيق لا يكاد يستبين، ومن عدهما طبقة
واحدة لا يعدو الحقيقة، لأن الترجيح بين الآراء، على مقتضى الأصول، لا يقل
وزناً عن استنباط أحكام فروع لم تؤثر لها أحكام عن الأئمة، وليس الرازي الذي
يذكرونه في هذه الطبقة بأقل من قاضيخان، أو الكرخي، أو غيرهما من المعدودين
في الطبقة السابقة، وكتابه أحكام القرآن ينبيء عن فضله وعلمه.

٢٦٥ — (الطبقة الخامسة) طبقة الفقهاء الذين يستطيعون الموازنات بين أقوال
المذاهب، وقد قال ابن عابدين في هذه الطبقة: وشأنهم تفضيل بعض الروايات على
بعض آخر بقولهم: وهذا أولى، وهذا أصح رواية، وهذا أوضح وهذا أوفق
للقياس، وهذا أوفق للناس.

(١) أبو الحسن الكرخي توفي سنة ٣٤٠، وشمس الأئمة الخلواني توفي سنة ٤٥٦ وشمس الأئمة
السرخسي وهو صاحب المبسوط توفي سنة ٥٠٠، ونفخ الإسلام البردوي توفي سنة ٤٨٢، وقاضيخان
توفي سنة ٥٩٣.

(٢) أبو بكر الرازي هو الجصاص وقد توفي سنة ٣٦٠.

ولما نرى أن التفرقة بين هذه الطبقة وسابقتها ليست واضحة ، وأنه لكي تكون الأقسام متميزة غير متداخلة يجب حذف طبقة من هذه الطبقات الثلاث ، وهي الثالثة ، والرابعة ، والخامسة ، واعتبارهما طبقتين اثنتين : أحدهما طبقة المخرجين الذين يستخرجون حكماً لمسائل لم تؤثر أحكامها عن أصحاب المذهب الأولين بالبناء على قواعد المذهب ، والثانية طبقة المرجحين ، الذين يرجحون بين الروايات المختلفة ، والأقوال المختلفة ، فيبينون أقوى الروايات ، ويميزون أصح الأقوال وأوفقها للقياس ، أو أرفقها بالناس .

ولقد أشرنا من قبل إلى أن الطبقة الثانية التي يعتبرونها أصحاب أبي حنيفة وينزلون بهم عن مرتبة المجتهدين المستقلين إلى مرتبة التابعين لشيخهم لا وجود لها . وعلى ذلك تكون الطبقات التي عدوها خمساً ، هي ثلاث فقط الأولى طبقة أبي حنيفة وأصحابه ، الثانية طبقة المخرجين ، والثالثة طبقة المرجحين .

٢٦٦ — (الطبقة السادسة) على حسب العدد الذي يذكره ابن عابدين وغيره . هي طبقة المقلدين الذين لا يرجحون بين الأقوال والروايات ، ولكنهم على علم بما رجحه السابقون ، واختاروه ، ويبنوا أنه الأقوى ، ويقول عنهم ابن عابدين : « إنهم القادرون على التمييز بين الأقوى والقوى ، والضعيف وظاهر الرواية ، وظاهر المذهب ، والرواية النادرة ، كأصحاب المتون المعتمدة ، كصاحب الكنز ، وصاحب المختار ، وصاحب الوقاية ، وصاحب الجمع ، وشأنهم ألا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة ، والروايات الضعيفة ، فعمل هذه الطبقة ليس الترجيح ، ولكن معرفة ما رجح ، وترتيب درجات الترجيح ؛ وقد يؤدي ذلك إلى الحكم بين المرجحين ، فقد يرجح بعضهم رأياً ، ويرجح الآخر غيره ، فيختار هو من أقوال المرجحين أقواها ، ترجيحاً ، وأكثرها اعتماداً في الترجيح على أصول المذهب ، أو ما يكون أكثر عدداً ، وأعز ناصراً .

ولقد قال الخير الزملي في فتاويه : « ولا شك أن معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه ، ومراتبه قوة وضعفاً هو نهاية آمال المشمرين في تحصيل العلم ، فالمفروض

على المفتى والقاضى التثبت فى الجواب ، وعدم المجازفة فيه ، خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال أو ضده (١) .

فمعرفة ما رجحه العلماء والموازنة بين ترجيح المرجحين من حيث قوة الدليل ، أو كثرة العدد ليس أمراً سهلاً .

٢٦٧ — الطبقة الأخيرة هى من دون السابقين ، وهم المقلدون الذين لا يقدرّون على أمر مما سبق ؛ فليس عندهم القدرة على التخريج ، ولا قدرة على الترجيح ، ولا قدرة على الاختيار من المرجحين ، وقد وصفهم ابن عابدين ، فقال : « لا يفرقون بين الغث والثمين ، ولا يميزون الشمال من اليمين ، بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل ، فالويل لمن قلدهم كل الويل » .

ولست أدري إذا كان هؤلاء على ذلك الوصف ، كيف يعدّون من الفقهاء ، لأنهم نقلة ، إن أردنا أن نرفق بهم فى الاسم .

٢٦٨ — هؤلاء هم طبقات الفقهاء كما يذكرهم كتاب الحنفية ، ويظهر أن ترتيبهم الوجودى يتفق مع الترتيب الذى ذكرناه ، فالطبقة الأولى ، وهم المجتهدون المطلقون ، هم أبو حنيفة وأصحابه ، ثم الذين يلونهم هم المخرجون الذين أفتوا فيما لم يؤثر عنهم بمقتضى قواعدهم وأصولهم ، وبالقياس على فروعهم ، ثم الذين يلونهم هم المرجحون بين الأقوال المختلفة ، ثم جاء من بعدهم من لهم قدرة على معرفة ما رجحه سابقوهم وليس لهم الحق فى أن يرجحوا هم ما لم يؤثر ترجيحه عن سبقهم ، لأن الطبقات الثلاث الأولى من المجتهدين ، سواء كان اجتهادهم مطلقاً ، أم اجتهادهم فى المذهب ، فلما غلق باب الاجتهاد ، وارتضى فقهاء المذهب الحنفى ذلك التعليل ، كما ارتضاه غيره من فقهاء المذاهب الأربعة لم يعد لأحد حق الترجيح ، بل ليس للمفتى أو القاضى إلا تعرف الراجح والبحث عنه ، وسنبين ذلك عند الكلام فى اختلاف الأقوال فى المذهب .

(١) الفتاوى الخيرية ج ٢ من ٢٣١ .

٢ — كثرة الأقوال في المذهب الحنفي

٢٦٩ — كثرت الأقوال في المذهب الحنفي ، واختلفت ، وتباينت الأحكام فيه .
بتباين الأقوال المختلفة ، فروايات مختلفة عن أبي حنيفة وأصحابه ، فيروى الحكم لهم
في المسألة أحياناً برواية ، وبرواية أخرى يروى ما يخالفه ، واختلف أئمة المذهب ،
فأبو حنيفة قد يخالفه أصحابه ، وقد يخالف زفر الثلاثة ، وقد يختلف الصاحبان فيما
بينهم ، بل قد يكون لأبي حنيفة رأيان في المسألة الواحدة يثبت رجوعه عن أحدهما ،
وربما لا يثبت الرجوع ، ولا يعرف المتقدم منهما من المتأخر ومثل ذلك ثبت عن
كل واحد من الصحاب ، وأن الذين اجتهدوا في المذهب من بعد قد اختلفوا هم فيما
خرجوه من مسائل لم يؤثر حكمها عن أئمة المذهب ، بل إنهم ربما خالفوا أئمة المذهب
نفسه في المسائل التي كان الاستنباط فيها متأثراً بالعرف بحيث لو كان أئمة المذهب في
عصرهم ، لقالوا مثل مقالهم ، ولخرجوا مثل تخريجهم .

وإن أسباب كثرة الأقوال في المذهب الحنفي يمكن ضبطها في أربعة أمور :

أولها — اختلاف الرواية ، وثانيها تعدد أقوال الإمام في المسألة ، وثالثها
اختلاف الأئمة في المسألة الواحدة ، ورابعها اختلاف المخرجين ، ومخالفة بعضهم
أحياناً للأئمة .

ولنفصل بكلام موجز بعض التفصيل كل عنصر من هذه العناصر .

٢٧٠ — اختلاف الرواية : قلنا في صدر كلامنا في فقه أبي حنيفة إنه لم يدونه
بنفسه وإن كنا رجحنا أن تلاميذه كانوا يدونون أقواله ، وكان يراجع ما دونه
أبو يوسف ، أو غيره أحياناً ، وإذا كان لم يدون أقواله في كتاب يسطره ، ويؤثر
عنه ، فقد اكتفى في العلم بها بنقل أصحابه هذه الأقوال ، فنقل الإمام محمد جملها في
كتبه ، ولكن كتبه لم تكن مرتبة واحدة ، ومهما تكن قيمة نقل الإمام محمد من
الصحة ، وصدق الذين رووا كتبه ، فإن النقل ما دام أساسه الرواية ، وتعدد

الرواية ، يكون اختلاف الروايات ، وتضاربها أحياناً ، نتيجة محتومة ، وكذلك كان ، فقد اختلفت الروايات عن أبي حنيفة وأصحابه ، وتضاربت أحياناً ، وقد كان ترجيح بعض هذه الروايات على بعض موضع اجتهاد المرجحين من العلماء ، وهم الطبقة الثالثة من طبقات الرجال في المذهب الحنفي ، كما بينا .

واقعد نقل ابن أمير الحاج في شرحه على التحرير أسباب اختلاف الرواية عن أبي حنيفة ، فقال : « ذكر الإمام أبي بكر البليغي في الغرر أن الاختلاف في الرواية عن أبي حنيفة من وجوه ، منها الغلط في السماع كأن يجيب بحرف النفي إذا سئل عن حادثة ، ويقول لا يجوز ، فيشتبه على الراوي فينقل ما سمع . ومنها أن يكون له قول قد رجع عنه ، ويعلم بعض من يختلف إليه رجوعه ، فيروي الثاني ، والآخر لم يعلمه فيروي الأول . قلت وهذا أقرب من الأول ، ومنها أن يكون قال الثاني على وجه القياس ، ثم قال ذلك على وجه الاستحسان ، فيسمع كل واحد أحد القولين ، فينقل ما سمع (قلت وهذا لا بأس به أيضاً ، غير أن تعيين أن يكون الثاني على وجه القياس غير ظاهر ، بل الظاهر أن الذي يكون على وجه القياس هو الأول غالباً ، لما تقرر أن القياس مقدم ^(١) على الاستحسان إلا في مسائل ، فالقياس بمنزلة القول المرجوع عنه ، والاستحسان بمنزلة القول المرجوع إليه ، على أن الأول أن يقال قال أحدهما على وجه القياس ، والآخر على وجه الاستحسان فيسمع كل واحد وجهاً ، فينقله ، ومنها أن يكون الجواب في المسألة من وجهين من جهة الحكم ، ومن جهة البراءة للاحتياط ، فينقل كل كما سمع ^(٢) .

هذه هي الأسباب التي نقلها ابن أمير الحاج في اختلاف الرواية عن أبي حنيفة ، وقد نقلناها بنصها تقريباً ، ولنا على ماساقه من قول ملاحظتان .

(إحداهما) أنه يستبعد أن يكون سبب اختلاف الرواية الغلط ، وهو في هذا الاستبعاد كأنه ينزه المذهب الحنفي عن أن يكون فيه نقل خطأ عن أبي حنيفة ،

(١) المراد بكلمة مقدم أنه سابق في الزمن لا مقدم في الترجيح .

(٢) منقول بتصريف قليل من شرح التحرير الجزء الثالث ص ٣٢٤ .

وهذا غريب ، لأنه إذا كان الخطأ في النقل قد فرض في رواية السنة ، والمروى عنه هو الرسول المبلغ ، فكيف لا يفرض في النقل عن فقيه ، مهما تكن درجة إمامته ، والحرص على النقل الصحيح عنه لا يمكن أن يكون في درجة الحرص على النقل الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك قد اختلفت أحياناً الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان تمحيص الحق من بين الروايات المختلفة موضوع دراسة علماء الحديث .

(الملاحظة الثانية) أن الأسباب التي رجحها هي في الواقع أسباب اختلاف الأقوال ، وهو يرجحها ، فيجعل اختلاف الرواية مقصور على اختلاف الأقوال فتري وأقوال قد عدل عنها ، وتروى في مقابلها أقوال تعتبر هي الأخيرة التي استقر الرأي عليها ، ولعله مما يزكي هذا أن اختلاف الرواية في النقل قد يكون من ناقل واحد ، فالإمام محمد قد يروى رواية في ظاهر الرواية ، ويروى رواية في النواذر ، وما كان ذلك إلا لأنه وجد القواين ، فروى الروايتين .

والحنى أن اختلاف الرواية كما يكون لاختلاف الأقوال ، قد يكون لخطأ النقل ممن سمع ، أو من تلقى عن سمع ، وهكذا .

وإذا كان اختلاف الرواية ناشئاً عن اختلاف الأقوال ، فإن وقت القولين كان مختلفاً ، لا محالة ، ولم يعرف الراوى المتقدم من المتأخر ، ولو عرف لكان قولاً واحداً ، وعد الأول منسوخاً أو معدولاً عنه .

واقدر درس العلماء المرجحون في المذهب روايات الكتب المختلفة فرجحوا بعضها على بعض ، فرجحوا كتب ظاهر الرواية على كتب الإمام محمد الأخرى ، وعلى كتب غيره ، كالحسن بن زياد ، ومنها كتب الأمالى لأبي يوسف^(١) .

وإذا وجدت روايات مختلفة في مسألة واحدة في ظاهر الرواية رجحوا بينها ، فربما كان ذلك من قبيل اختلاف الأقوال الذي كان سبباً في اختلاف الرواية ، فيرجح أحد القولين على الآخر بطرق الترجيح التي اتجه إليها المرجحون في المذهب .

(١) قد بينا مراتب الكتب في المذهب الحنفى ، فارجع إلى ذلك البيان عند الكلام في نقل الفقه الحنفى .

٢٨١- اختلاف أقوال الإمام قد كان أبو حنيفة أحياناً يكون له قولان في المسألة الواحدة ، يعرف المتقدم منهما من المتأخر ، فيعد الثاني ناسخاً للأول ، أو يعد الأول متروكاً معدولاً عنه ، وربما لا يعلم المتأخر ، فيروى القولان ، من غير بيان متروك ، أو مستقر ، فيؤثر عنه قولان في المسألة ، ويكون عمل المرجحين أو المخرجين قبلهم أن يبينوا أصالح القولين ، لأنه يعد رأيه الذي مات من غير رجوع عنه .

واختلاف القولين في زمنين مختلفين ليس دليلاً على نقص في الفقهية ، ولكنه دليل على إخلاصه في طلب الحقيقة ، وبيان ما هو متصل بهذا الدين ، فإنه قد يرى رأياً قد بناه على قياس استقام له ، ثم علم أن موضع القياس حديثاً صحيحاً ، فيرجع عن قياسه إلى حكم الأثر الصحيح ، وقد يكون مبنى حكمه الأول قياساً ، فلما رأى العمل به ، وأنه نافر من تعامل الناس ، عدل عن القياس إلى الاستحسان الذي يتفق مع تعامل الناس ، وقد يكون قوام الحكم قياساً أساسه وصف معين ، ثم يتبين له أن هناك وصفاً آخر أقوى تأثيراً من الوصف الذي بنى عليه القياس الأول ، فيكون أصالح لأن يكون علة ، فيعدل عن القياس الأول إلى القياس الثاني ، وهكذا يعرض له ما يوجب العدول عن رأيه لدليل أقوى ، فيعدل ، ولا رواية تبين آخر الرأيين ، فينتجه المخرجون أو المرجحون ، إلى ترجيح أقواهما دليلاً عندهم ، أو أصالحهما للعمل .

ولقد يفرض أنه يتردد المجتهد المخلص في طلب الحق في الحكم في المسألة الواحدة لتعارض الأدلة الموجبة ، ولتصادم الامارات الكاشفة له وجه الحق ، فيجعل للمسألة وجهين ، ويترك فيها بذلك قونين ، ليس بينهما تراخ زمني ، فيؤثر عنه القولان ، وقد يكون راوياً واحداً ، وقد يسمى بعض العلماء ذلك اختلاف رواية .

ولقد قال في ذلك ابن عابدين ، وقد يقال من وجوه الاختلاف أيضاً تردد المجتهد في الحكم لتعارض الأدلة عنده بلا مرجح ، أو لاختلاف رأيه في مدلول الدليل الواحد فإن الدليل قد يكون محتملاً لوجهين أو أكثر ، فيبنى على كل واحد جواباً ،

ثم قد يترجح أحدهما ، فينسب إليه ، وقد لا يترجح عنده ، فيستوى رأيه فيهما ، ولذا تراهم قد يحكمون عنه في مسألة القولين على وجه يفيد تساويهما عنده ، فيقولون : وفي المسألة عنه روايتان أو قولان ، وعن الإمام القرافى أنه لا يحل الحكم والإفتاء بغير الرجوع ، إلا إذا تعارضت الأدلة عند المجتهد ، وعجز عن الترجيح ، فإن له الحكم بأيهما شاء ، لتساويهما عنده ، وعلى هذا تصح نسبة كل من القولين إليه ، لا كما يقول بعض الأصوليين من أنه لا ينسب إليه شيء منهما ، وما يقوله بعضهم من اعتقاد نسبة أحدهما إليه^(١) ، لأن رجوعه عن الآخر غير معين ، إذ الفرض تساويهما في رأيه وعدم ترجيح أحدهما على الآخر ، ورجوعه عنه — ينسب إليه الرجوع عنده . ويذكر الثانى رواية عنه ، أما لو أعرض عن الآخر بالكلية لم يبق قولاً له ، بل يكون قوله هو الرجوع^(٢) .

وهكذا يستبين مما قلناه أن الإمام أبا حنيفة كغيره من المجتهدين المخلصين كان يؤثر عنه قولان في المسألة الواحدة ، وقد يثبت أن أحدهما قد رجح عنه ، وربما لا يثبت ، بل يثبت تساويهما ، لتردده في الحكم بين هذين الرأيين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر ، فيؤثر عنه القولان .

ومثل ذلك قد يكون لكل واحد من أصحابه ، كإبي يوسف ومحمد وزفر ، فإن كل واحد منهم أمام مجتهد مستقل في اجتهاده ، وإن غلبت عليه طريقة أبي حنيفة في الاجتهاد ، فقد اختارها باقتناع ، لا على سبيل الاتباع .

٢٧٢ — اختلاف أصحاب أبي حنيفة : قد اختلف أصحاب أبي حنيفة مع شيوخهم في أحكام كثير من المسائل الجزئية ، بل قد استنبط الذين تكلموا في الأصول التى انبنى عليها الفقه أنهم خالفوه في بعض قليل من القواعد التى كانت أصولاً

(١) أى لا يصح قول بعضهم من أن أحدهما ينسب إليه دون الآخر ، وما يجيء بعد ذلك لبطان ذلك الاعتقاد :

(٢) شرح رسالة رسم المفتى ص ٢٢ :

لاستنباط ، وأقوالهم ، مختلفين . ومتفقين — تعتبر كأقوال شيخهم من المذهب الحنفي وذلك لأن المذهب الحنفي هو مجموعة آراء تلك المدرسة الفقهية التي كان يرأسها ذلك الإمام ، ولأن الأصول التي بنيت عليها الأحكام في اتفاقها واختلافها متحدة في جملتها ، لا في تفصيلها ، وإن تخالفوا في بعض الأصول ففي قليل نادر ، لا يمنع اتحاد المنهج ، ووحدة الطريقة في الاستنباط ، ولذلك رويت أقوالهم كلها مخلوطة بمزوجة غير منفصلة ، وقد أشرنا إلى ذلك في مطلع كلامنا في هذا الباب .

وقد يحاول كتاب أن يجعلوا أقوال أصحاب أبي حنيفة أقوالاً له ، فقد زعموا أن أولئك الصحابة رضوان الله عليهم تابعون لأبي حنيفة ، وأقوالهم هي اختيار من أقوال لأبي حنيفة ، وقد ردنا هذا فيما أسلفنا من قول .

وقال ابن عابدين إن أقوالهم هي أقوال له من حيث أنه أمرهم بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه إليه الدليل ، ومن حيث أنه أثر عنه أنه قال : إذا صح الحديث فهو مذهبي ، وهذه مقالة ابن عابدين :

« إن الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ما قالوه قولاً له ، لا بدئنا به على قواعده التي أسسها لهم . . . ونظير هذا ما نقله العلامة البيهقي في أول شرحه على الأشباه على شرح الهداية لابن الشحنة الكبير . ونصه : « إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ، ويكون ذلك مذهبه ، فقد صح عن أبي حنيفة أنه قال : « إذا صح الحديث فهو مذهبي . . . فإذا نظر أهل المذهب في الدليل ، وعملوا به صحت نسبته إلى المذهب لكونه صادراً بإذن صاحب المذهب ، إذ لا شك أنه لو علم بضعف دليله ، لرجع عنه ، واتبع الدليل الأقوى ، (١) » .

وفي هذا الكلام نرى محاولة ابن عابدين ، ومن نقل عنهم أن يرجعوا كل اجتهاد لأصحابه إليه ، على أنه قول له ، ليثبت معنى التبعية له ، وأن أقوالهم لا تستقيم في المذهب الحنفي إلا بذلك الاعتبار في نظر هؤلاء .

(١) شرح رسالة رسم المفتي من ٢٤ :

وأرى أن التبعية التي يفرضونها في أولئك الأصحاب ، ليست تبعية المقلد للمجتهد ، أو المجتهد المقيد للمجتهد المطلق ، بل مشاركة التلميذ للأستاذ في مناهجه مختاراً مجتهداً مقتنعاً ، لا مقلداً متبعاً ، وإن تلك الصلة التي يضعف فيها معنى التبعية هي التي جعلت مذهب الشيخ وتلاميذه مذهباً واحداً أطلق عليه اسم الشيخ ، ونسب إليه ، سواء أخالفوه أم وافقوه .

ومهما يكن نوع الصلة بين أبي حنيفة وأصحابه ، فإن أقوالهم معتبرة من المذهب وبإضافتها إلى أقواله والروايات عنه تكثر الأقوال ، وكثرة الأقوال من شأنها أن تجعل المذهب مرناً ، متسع الأفق .

٢٧٣ — أقوال المخرجين : لم يجتهد أبو حنيفة وأصحابه في كل المسائل ، بل اجتهدوا في استنباط حكم ما وقع في عصرهم من أحداث ، وما فرضوه من صور ؛ لكي يطبقوا أقيستهم على كل ما يتصور وقوعه من جنس ما تنطبق عليه علة القياس ، ومهما يكن مقدار ما وقع في عصرهم من حوادث استنبطوا أحكامها ، وما قدره من أمور استخرجوا حلولها ، فلا بد أن يكون في كل عصر أمور لم يكن لهم أحكام فيها ، وإن الناس يجد لهم من الأقضية بمقدار ما يحدث لهم من أحداث ، ولذلك كان لا بد من وجود المخرجين في المذهب الذين يبنون على قواعده أحكام حوادث لم تقع في عصر أئمة المذهب ، فلم يؤثر عنهم أحكام فيها .

وقد كانت هذه الطبقة من الفقهاء بعد عصر أصحاب أبي حنيفة من تلاميذ أولئك الأصحاب ، ومن جاء بعدهم ، فقد اجتهد هؤلاء في تعرف أحكام الوقائع التي حدثت في عصورهم المختلفة ، وبنوا ما استنبطوه على القواعد التي استخلصوها من مجموع الفروع الماثورة عن أبي حنيفة وأصحابه ، فكان عمل المخرجين الأولين ، كما بينا آنفاً قائماً على عنصرين : (أحدهما) استخراج المناهج العامة التي تعد أصولاً للاستنباط في فقه أبي حنيفة وأصحابه (وثانيهما) تخرج أحكام المسائل التي لم ينص عليها على ذلك .

وجاءت طبقات المخرجين بعد استخلاص القواعد ، فكان عملهم فقط استخراج الأحكام للوقائع التي لم تكن قد حدثت في عصر من عصور السابقين .

ولقد سمى العلماء ما يستخرجه أولئك المخرجون من أحكام جزئية -
الواقعات والفتاوى .

وإن هؤلاء المخرجين ما كانوا يقتصرون على استخراج أحكام الوقائع التي ليس
لها أحكام عند السابقين ، بل كانوا يخالفون السابقين في بعض أمور تدفع الضرورة
فيها إلى المخالفة ، أو يدفع العرف إليها ، وهي المسائل التي بنيت أحكامها عند السابقين
على العرف ، أو كان القياس أو الاستحسان فيهما متأثرين بالعرف ، ووجد عرف
آخر ، بحيث لو كان الفقهاء الأقدمون أحياء لبنوا الحكم على ما يوجب العرف الأخير ،
ففي هذه الحال يفتى أولئك المخرجون بغير ما قال المتقدمون .

هذا عمل هؤلاء المخرجين ، ومن الطبيعي أن يختلفوا في تخريجهم ، وأقيستهم ،
كما اختلف أئمة المذهب في استنباطهم الأول ، فكان ذلك نمواً عظيماً ، وإذا كان
الامر كذلك ، فقد اتسع المذهب ، ونما ، وكان باب الترجيح والتخريج متسع الاتفاق
وذلك ما سنبينه فيما يلي :

٣ - التخريج والترجيح

٢٧٤ - يقصد من التخريج استنباط أحكام الوقعات التي لم يعرف لأئمة المذهب آراء فيها ، وذلك بالبناء على الأصول العامة التي بنى عليها الاستنباط في المذهب ، ويقصد بالترجيح بيان الراجح من الأقوال المختلفة لأئمة المذهب أو الروايات المختلفة عنهم .

والأول عمل طبقة المخرجين في المذهب . وهم من المجتهدين المقيدين ، والثاني عمل فقهاء المذهب المرجحين الذين أوتوا علماً بطرق الترجيح ، ومعرفة القوى والأقوى ، من الآراء والروايات ، ولم يكن لهم الحق في استنباط أحكام لم ينص عليها ، أو مخالفة أحكام منصوص عليها ، وإنما لهم فقط التمييز بين الراجح والمرجوح ، والقوى والضعيف ، والصحيح من الرواية ، والضعيف ، وقد شرحنا هاتين الطبقتين في بيان الطبقات في ذلك المذهب .

٢٧٥ - وإن التخريج كان ينبغي على الأصول العامة المستنبطة وعلى إلحاق الأحكام التي يستخرجونها بفروع مشابهة لها ، عرف رأى السابقين فيها ، وكثيراً ما كانوا يخضعون الأحكام للعرف ، ولذا تجد كثيراً من الأحكام ناشئة عن العرف العام أو العرف الخاص ، وربما تجد في أحكام البيوع أو الإجازات ، هذه العبارات : « على هذا جرى عرف ما وراء النهر » ، أو عرف الروم ، أو نحو ذلك مما يدل على أن الاجتهاد في المسألة كان للعرف سلطان فيه ، ربما كان هو المؤثر الوحيد فيه . وإن لم يكن هو المؤثر ، فهو الموجه الذي رجح قياساً على قياس ولم يقتصر عمل المخرجين على ذلك ، بل تجاوزوا هذا الحد ، وأفتوا في مسائل أفتى فيها السابقون ، وخالفوهم ، لأن ملابسات الزمان أوجبت ذلك التغيير . وذلك في المسائل التي لم يعتمد السابقون فيها على نص من كتاب أو سنة ، أو قياس واضح كالنص ، فالمتقدمون من الفقهاء مثلاً ، أفتوا بأن المالك حر فيما يملك ، فليس للقضاء أن يتدخل في تنظيم ما بين الجار والجار ، إلا فيما يتصل بالشفعة ، وتركوا ذلك التنظيم إلى الديانة ، فلما فسد الناس وضعف الوازع الديني ، وصار

بعض الملاك يتصرف في ملكه تصرفاً يضر بجاره ضرراً فاحشاً . جاء المتأخرون ورأوا هذه الحال ، واعتقدوا أن أبا حنيفة الذي أطلق حرية المالك قضائياً ، وترك تقييدها بالنسبة للجار ، للدين ووازعه ، لو كان حياً لافق بغير ما أفق وقيد المالك لحق الجار ، ولذا قالوا إن المالك يمنع من كل ما يضر بالجار ، ضرراً فاحشاً ، وإن القضاء يتدخل لتنظيم العلاقة بينهما .

وقد شرحنا في الكلام على أصل العرف ، كيف كان سبيلاً تذرعه به المخرجون في المذهب أو المجتهدون فيه إلى مخالفة السابقين لما يقتضيه .

٢٧٦ — هذه الآراء سواء أ كانت استنباطاً لأحكام واقعات لم تؤثر عن الأئمة في المذهب أحكامها ، أم كانت استنباط أحكام خالفوا بها الأئمة بناء على الأصول المتبعة عندهم ، وتغير العرف الذي كان هو المؤدى إليها — تعتبر آراء في المذهب ، وجزءاً من الفقه فيه ، ولكن لا يصح أن يقال أنها قول أبي حنيفة ، ولقد قال في هذا المقام ابن عابدين .

والحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشايخ المعتبرون : وكذا ما بنى المشايخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة أو نحو ذلك ، لا يخرج عن مذهبه أيضاً ، لأن ما رجحوه لترجح دليله عندهم ، أذن فيه من جهة الإمام ، وكذا ما بنوه على تغير الزمان ، والضرورة باعتبار أنه لو كان حياً لقال بما قالوه ، لأن ما قالوه إنما هو مبنى على قواعده أيضاً فهو مقتضى مذهبه ، لكن ينبغي ألا يقال قال أبو حنيفة كذا ، إلا فيما روى عنه صريحاً ، وإنما يقال فيه مقتضى مذهب أبي حنيفة كذا . ومثله تخرجات المشايخ لبعض الأحكام من قواعده ، أو بالقياس على قوله ، ومنه قولهم ، وعلى قياس قوله بكذا يكون كذا ، فهذا كله لا يقال فيه قال أبو حنيفة ، نعم يصح أن يسمى مذهبه بمعنى أنه قول أهل مذهبه أو مقتضى مذهبه ^(١) .

٢٧٧ — هذا هو التخريج في مذهب أبي حنيفة ، وقد كان باباً لنوره ، وإن

مرونة أصوله ، وخصوصاً أصل العرف ، جعلت ذلك المذهب يتسع رحابه لكل ما يجد من أحداث ، ويتفق مع ملابسات الناس ، ومقتضيات الزمان ، وقد سد حاجتهم بذلك الأفق الفقهي الذي اتسعت به عقول العلماء السابقين ، وبذلك الحرية في التفكير ، وعلاج الأدواء الاجتماعية التي اتصل بها المخرجون .

وإننا لنعتمد أنه لو كان باب التخريج في ذلك المذهب مطلقاً ذلك الإطلاق ، والمخرجون يرتفعون إلى تلك الأفاق الفقهية التي ارتفع إليها السابقون ، لأمكن علاج مشاكل الزمان ، واستنباط أحكام تتفق مع مقتضياته وملابساته ، مع عدم الخروج عن قواعده وأصوله ، ومع عدم الخروج على نص في الكتاب والسنة الثابتة وتعدد الآراء التي تكون وليدة ذلك — من المذهب الحنفي ، ولكن جسد الناس بحسبهم جمود الفقه الإسلامي ، وما هو كذلك .

٢٧٨ — والترجيح في المذهب الحنفي ، كان عملاً شاقاً قام به فقهاء ؛ وإن قيدوا أنفسهم بنطاقه لا يعدونه — يدل ترجيحهم على عقل فقهي منظم . يعرف قوى الأدلة وضعيفها ، وكان يستطيع أن يستنبط ويخرج ، ولكنهم أقاموا بينهم وبين ذلك حواجز مانعة .

وإن الترجيح يتناول في عمومته ترجيحاً بين الروايات المختلفة ؛ وترجيحاً بين الأقوال المختلفة ، ولكل سبيل ؛ فالترجيح بين الروايات يكون أولاً بمرتبة الكتب التي اشتملت عليها ؛ فإذا كانت إحدى الروايتين في ظاهر الرواية كانت أولى وأحرى ولا تعتبر روايات غيرها ، إلا لم تكن ثمة معارضة فيها ، بل لقد جاء في الفتاوى الخانية أن غير ظاهر الرواية لا يؤخذ به إلا إذا كان موافقاً للأصول ، فقد جاء فيها : وإذا كانت المسألة في غير ظاهر الرواية إن كانت توافق أصول أصحابنا يعمل بها .

وكان غير ظاهر الرواية لا يقبل إلا إذا كان له شاهد من ظاهر الرواية ، وذلك بشهادة الأصول له ، والأصول معتمدة في تخرجها على ظاهر الرواية ، وإذا كانت مخالفة للأصول ، فقد اعترأها الضعف من ناحيتين ، من ناحية سندها وروايتها ، ومن ناحية شذوذها ، بمخالفتها للأصول العامة للمذهب .

وإذا كانت الروايتان في قوة واحدة ، كأن يكونا في ظاهر الرواية ، أو في غيرها ، وكلاهما لا يعارض الأصول ، ولا يمكن اعتباره شاذاً ، فإنه يتحرى عن أصحهما بقوة الرواة ، أو بملايسات تقترب بها ، ونحو ذلك من أسباب التحرى ، فإن لم يكن مرجح ، وعلم أن واحدة تتصل بحادثة أسبق زمناً من الأخرى على أن الثانية أولى لأنها قول ثان رجح به عن الأولى ، فإن لم يصل التحرى إلى شيء اعتبر أنهما قولان ورجح بينهما بقوة الدليل ، وكان ذلك من الترجيح بين الأقوال المختلفة .

٢٧٩ — هذا هو الترجيح الذى يقوم به المرجحون في الروايات المختلفة ، أما الترجيح بين الأقوال ، فهو إما بترجيح لشخص القائل ، وإما بترجيح الدليل ، ويدخل في القسم الثانى ما يكون الترجيح فيه لما تستدعيه الضرورة أو الحاجة ، أو العرف ، فإن الترجيح لذلك يعتبر ترجيحاً للدليل .

وإن الترجيح لمنزلة القائل قد قالوا فيه إنه إذا كان أبو حنيفة وصاحبه أبو يوسف ومحمد على رأى واحد في مسألة كان رأيهم هو المعتبر إلا إذا وجدت ضرورة أو عرف اقتضى المخالفة بالبناء على أصولهم المعتبرة ، وكان الرأى أساسه القياس الظنى .

وإذا كان أبو حنيفة ومعه واحد منهما على رأى رجح على الرأى الثانى في الحدود التى بينها ، وإذا انفرد كل واحد من الثلاثة برأى رجح قوله ، فى الدائرة التى بينها ، أيضاً ، والسبب فى ذلك هو أنه إمام المذهب ، فحيث لم يكن ثمة داع من ضرورة أو عرف ، ولم يتجه المجتهدون الأولون فى المذهب إلى بيان قوة الدليل فى واحد ، وأنه أولى بالأخذ لدليله ، بقى قول شيخ المذهب هو المعتبر .

وأما إذا كان أبو حنيفة فى رأى وصاحبه فى رأى ، فإذا كان المفتى مجتهداً فى المذهب ووجد ما اقتضى ترجيح قول أحد الفريقين أخذه ، وإن كان غير مجتهد فبعض العلماء قال يرجح قول الإمام مطلقاً ، ومنهم عبد الله بن المبارك ، وبعضهم قال للمفتى أن يختار أيهما شاء ، وقالوا أن الأول أصح ، وقد فصل هذا المقام قاضى خان تفصيلاً حسناً ، فقال :

وإن كانت المسألة مختلفاً فيها بين أصحابنا ، فإن كان مع أبي حنيفة أحد صاحبيه يؤخذ بقولهما ، أى بقول الإمام ، ومن وافقه ، لوفور الشرائط ، واستتجماع أدلة الصواب فيها ، وإن خالفه صاحبه في ذلك ، فإن كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان ، كالمقضاء بظاهر العدالة ، يؤخذ بقول صاحبيه لتغيير أحوال الناس ، وفي المزارعة والمعاملة^(١) ونحوها يختار قولهما ، لإجماع المتأخرين على ذلك ، وفيما سوى ذلك يخير المفتي المجتهد ، ويعمل بما أفضى إليه رأيه ، وقال عبد الله بن المبارك يؤخذ بقول أبي حنيفة . .

وأكثر العلماء على ترجيح قول أبي حنيفة إلا إذا اختار المجتهد في المذهب غيره ، لأسباب موجبة لذلك ، ولهذا قال ابن نجيم .

ولا يرجح قول صاحبيه أو أحدهما على قوله إلا لموجب ، وهو إما ضعف دليل الإمام ، وإما للضرورة والتعامل ، كترجيح قولهما في المزارعة والمعاملة ، وإما لأن خلافاً بينهما بسبب اختلاف العصر والزمان ، وأنه لو شاهد ما وقع في عصرهما لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة . .

هذا كله إذا كان لأبي حنيفة في المسألة رأى ماثور ، أما إذا لم يرو عنه رأى ولم يكن ثمة دليل مرجح لدى المجتهد في المذهب ، فإنه يفتى بقول أبي يوسف ، فإن لم يكن له رأى ماثور ، يفتى بقول محمد ، ثم بقول زفر ، ثم بقول الحسن بن زياد .

وإذا لم يكن عن واحد من الأصحاب رواية في الموضوع ، فإنه يكون من الماعول عليه تخريج من جاء بعدهم من المخرجين المجتهدين في المذهب ، فيما يروونه فيه من رأى يكون من المذهب ، فإن اختلفت آراؤهم يؤخذ بقول الأكثرين من الكبار كالأطحاوي ، ومن في طبقته . وإن لم يكن ثمة رأى في الموضوع لهؤلاء المخرجين فقد

(١) وترى قاضيان بين أن قول صاحبيه يؤخذ به فيما يكون أساس خلاف الرأى فيه اختلاف العصر ، وكان يجب أن يختار من الرأى ما يكون أوفق للعصر ، سواء أكان رأى أبي حنيفة أم رأى صاحبيه ، ويظهر أنه بنى كلامه على أن العصر موافق لرأى صاحبيه ؛ ويقول إن العلماء رجحوا أقوال صاحبيه في المزارعة والمعاملة ونحوهما ، ويفيد كلامه أن المفتي المجتهد لا يتخير فيها ، والحق أن المفتي المجتهد في المذهب يتخير دائماً .

فقد قال الحاوي : « ينظر المفتي فيها نظر تأمل وتدبر واجتهاد ليجد فيها ما يقرب إلى الخروج عن العهدة ، ولا يتسكلم فيه جزافاً ، لمنصبه وحرمة وليخشى الله تعالى ويراقبه ، فانه أمر عظيم ، لا يتجاسر عليه ، إلا كل جاهل شقي ، :

وهذا النص يستفاد منه أن المفتي إذا ابتلى بمسألة ليس فيها نص عن الأئمة ولا تلاميذهم ، ولا عن المخرجين لا يمتنع عن الفتوى ، ولكن ينظر نظرة تأمل وتدبر أي يجتهد ، ويخرج على أصول المذهب ، وفروعه .

وهذا يقتضى أن يكون في كل زمن مخرجون ، لأن الحوادث لا تتناهى ، ويجب أن يكون مع كل حادثة حكمها ، ولا يتم ذلك إلا بأن يوجد المخرجون المجتهدون في المذاهب على الأقل في كل عصر ، وهذا يخالف ما قالوا من تغلق باب الاجتهاد حتى في المذهب .

٢٨٠ — قد بينا بهذا الكلام الترجيح بغير الدليل . أما الترجيح بالدليل ، وهو المعتبر أولاً فهو يكون من المجتهد في المذهب الذي له قدرة على التخيير ، وذلك يكون في كل مقام يكون له التخير في أقوال المتقدمين ، كتخير رأى أبي حنيفة ، أو رأى صاحبيه ، أو يقتضى التعرف حكماً يختار من بين هذه الأقوال .

والترجيح بقوة الدليل ، يكون ببيان أقربها إلى القواعد المضبوطة المقررة الثابتة ، وأقربها إلى روح العصر الذي كانت الفتوى فيه ، إذا كان الحكم في الموضوع يختلف باختلاف الأزمان والعصور . . . وهكذا .

وقد انتهى المخرجون في المذهب إلى آراء ثابتة راجحة في المذهب عند الاختلاف ، وقرروها في الكتب ودونوها ، وغلقت الأبواب على من جاء بعدهم أن يرجحوا من بين الأقوال ، بله أن يجتهدوا فيما لا نص فيه ، وإن نمو المذهب كان يتقاضى ألا ينقطع باب التخيير والترجيح في أي عصر ، كما فعل المخرجون السابقون .

٢٨١ — ويجدر بنا أن ننبه هنا إلى أمر أشرنا إليه في الماضي وهو أنه إذا

أثر استحسان الإمام ، فالقياس متروك لا يؤخذ به ، لأنه معدول عنه كما نقلنا عن السرخسي ، وكما هو المعقول في ذاته ، بيد أن المذهب قد يكون فيه رأيان لإمامين من أئمة المذهب ، أحدهم وجهه القياس ، والآخر وجهه الاستحسان ، فقد قرروا أن العمل يكون بالاستحسان ، إذ القول المستحسن يكون فيها راجحاً ، ولكن استثنوا مسائل ، قالوا أن القياس يكون فيها راجحاً ، عدها بعضهم إحدى عشرة مسألة ، وذكر بعضهم أنهم أكثر من ذلك ، وفيما عدا ذلك (١) ، فالاستحسان مقدم .

٢٨٢ — هذا هو الترجيح في المذهب الحنفي ، وقد بينا من قبل التخريج ، وفي الحق أنه من الضروري لنحو ذلك المذهب ، والكي يسير إلى آخر مداه من الرقي — أن يفتح باب التخريج .

ولكنهم غلقوه ، ولم يعد للمتأخرين إلا أن يتبعوا ما رجحه السابقون ، وليس لهم أن يجتهدون في غير المنصوص على حكمه ، وقد دون المذهب ورتبت كتبه ، فعلى كل حنفي الاتباع المطلق والإخلاص لذلك المذهب الجليل يوجب على معتنقيه أن يسيروا في خطا السابقين فيه ، فإنه لا يصلح آخره إلا بما صلح به أوله وهو فتح باب التخريج فيه على مصراعيه ، فيجتهد فيما لم ينص عليه ، وينقح ما نص عليه ، والله أعلم .

(١) قد ذكرها النسفي في حاشيته على المنار ، ومنها إذا أقام اثنتان على أن العين رهن قد قبضه ولم يذكر تاريخاً فالقياس يوجب تهاثر البينتين ، وهو رأى أبي حنيفة وبه يفتى ، والاستحسان يقضى بأن العين رهن لها ، وليس عليه الفتوى ، ومنها إذا غصب العمار ، فإنه يكون مضموناً ، وهو القياس وبه أخذ أبو يوسف ، وقوله الراجح ، وفي الاستحسان لا يكون مضموناً ، وبه أخذ محمد ، ومنها إذا قال رجل لامرأته إذا ولدت ولداً فأنت طالق ، وقالت قد ولدت ولداً ، وكذبها الزوج ، فالقياس أن يصدق ، ولا يقع عليها الطلاق ، وفي الاستحسان العكس ، وقد أخذ بالقياس ، ومنها إذا شهد أربعة على رجل بالزنا ، ف قضى القاضي بمجده مائة جلدة ، ثم شهد شاهدان بأنه محصن ، والجلد لم يكمل ، ففي الاستحسان لا يرجم ، وفي القياس يرجم ، وبه قال الصحابان . وهكذا : مما رجح في المذهب ، وليرجع إلى باقيها .

انتشار المذهب الحنفي

٢٨٣ — نشأ المذهب الحنفي بالكوفة ثم تدارسه العلماء بعد وفاة شيخه ببغداد ثم شاع من بعد ذلك ، وانتشر في أكثر البقاع الإسلامية ، فكان في مصر والشام ، وبلاد الروم والعراق ، وما وراء النهر ثم اجتاز الحدود فكان في الهند والصين ، حيث لا منافس له ، ولا مزاحم ، ويكاد أن يكون هو المنفرد في تلك الأصقاع النائية إلى الآن . إذ المسلمون في الهند والصين يسرون في عبادتهم ، وفي تنظيم أسرهم على مقتضى الراجح من مذهب أبي حنيفة دون سواه .

٢٨٤ — وقد ابتدأ مذهب أبي حنيفة ينال المنزلة الرسمية التي سمحت له بالانتشار والاتساع ، من وقت أن ولي صاحب الأول لأبي حنيفة وهو أبو يوسف منصب القضاء للرشيد ، ثم صار له السلطان الأكبر على القضاء في كل نواحي الدولة بعد سنة سبعين ومائة ، إذا أصبح قاضي القضاء ، لا يولى قاض من غير أمره ، فلم يكن يولى قاض في البلاد الإسلامية من أقصى المشرق إلى شمال أفريقية ، إلا من يشير به ، ويرتضيه ، وكان حتما لا يولى إلا أصحابه ، الذين يرتضون طريقته في الاجتهاد والفتيا ، وهي طريقة أبي حنيفة في الاستنباط في جملتها ، فانتشرت بهذا عند العامة آراء فقهاء العراق في كل البقاع الإسلامية ، ماعدا الأندلس ، التي انتشر بها المذهب المالكي لمثل ذلك السبب ، ولذلك قال ابن حزم : « مذهبنا انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان ، الحنفي بالشرق ، والمالكي بالأندلس » .

واقدر كان لذلك المذهب الغلبة في كل بلد كان للعباسيين سلطان غالب فيها يضعف بضعف نفوذهم ، ويقوى بقوته ، وقد كان سلطانهم قويا لا يزاحم في العراق ، وما قاربه ، وما حوله ، وبعبارة أدق كان سلطانهم في المشرق قويا ، وإذا ضعف نفوذهم الإداري ، قام مقامه نفوذهم الديني ، فكان لهم في الحالين نفوذ يكفي لأن يستفيد منه ذلك المذهب ، وكانوا يؤازرونه كل المؤازرة ، وكان

أهل بغداد يميلون كل الميل لمذهب أبي حنيفة ويؤازرون الخلفاء في نصرته ، ولما أخذ المذهب الشافعي ينفذ إلى بغداد ويذيع فيها — لم يغلب المذهب الحنفي قط ، بل كانت له الغلبة ، ولقد حسن أبو حامد الأسفرايني مرة للقادر بالله العباسي ، فولى البازري الشافعي القضاء ، فثارت بغداد ، وصارت حزبين قامت بينهما الفتن ، ولم تهدأ الحال ، حتى اضطرت الخليفة إلى جمع الأشراف والقضاة ، وأخرج إليهم رسالة تتضمن « أن الأسفرايني أدخل على أمير المؤمنين مداخل أروهم فيها النصيح والشفقة ، والأمانة ، وكانت على أصول الدخول والخيانة ، فلما تبين له أمره ووضع عنده خبث اعتقاده فيما سأل فيه من الفساد والفتنة ، والعدول بأمر المؤمنين عما كان عليه أسلافه من إيثار الحنفية وتقليدهم ، واستعمالهم — صرف البازري وأعاد الأمر إلى حقه ، وأعادته إلى قديم رسمه ، وحمل الحنفية على ما كانوا عليه من العناية والكرامة والحرية ، والإعزاز .

وكان يشاطر الخلفاء الأعزاز للمذهب الحنفي الدول الشرقية التي استبدت بالحكم دينهم ، كالسلاجقة وآل بويه ، لأن ثقافتهم الإسلامية كانت على مقتضى ذلك المذهب .

٢٨٥ — هذه إشارة إلى ما اكتسبه المذهب الحنفي ، من نفوذ في أول أمره بسبب اختيار الخلفاء للقضاة من أئمتهم ، والمجتهدين فيه ولقد كان يكتسب مع ذلك النفوذ الرسمي من ألف الناس له ، ومن نشاط العلماء فيه ، والعمل على نشره ، ومن المناظرات التي كانت تقوم بينهم وبين غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى في الوقت الذي كثرت فيه هذه المناظرات ، وإن ذلك النشاط الذي كان يختلف قوة وضعفاً باختلاف العلماء في البلاد هو الذي أبقى ذلك المذهب في بلاده بعد أن ضعفت نصرة الدولة ، فلقد انتشر في بلاد بسبب نشاط العلماء فيه فيها ، وضعف بسبب ضعف علمائه في بلاد أخرى ، ولندكر بعض البلاد مبتدئين من الغرب إلى الشرق ، حيث بقي واستقر .

٢٨٦ — فقي أفريقية أي طرابلس وتونس والجزائر لم يكن مذهب أبي حنيفة

في أول أمره غالباً ، أو شائعاً ، بل كانت تغلب عليها مذاهب أهل السنة والآثار إلى أن تولى قضاءها أسد بن الفرات بن سنان ، وقد سمع أسد من أصحاب مالك ، أصحاب أبي حنيفة ، ولكن كان ميله إلى أهل العراق ، فعمل على نشر مذهبهم ، لما تولى قضاء أفريقية ، حتى ظهر ظهوراً كثيراً ، وحتى لقد قال ابن فرحون : « إن المذهب الحنفي ظهر ظهوراً كثيراً بأفريقية إلى سنة ٤٠٠ » ، وانقطع بعدها ، ودخل منه شيء إلى ما وراءها من المغرب قديماً إلى الأندلس .

وقد قال المقدسي في أحسن التقاسيم : « إن أهل صقلية حنفيون ، وذكر أنه سأل بعض أهل المغرب كيف وقع مذهب أبي حنيفة رحمه الله إليكم ، ولم يكن على سابقتكم ؟ قالوا لما قدم وهب بن وهب ^(١) من عند مالك رحمه الله ، وقد حاز من الفقه والعلوم ما حاز استنكف أسد بن عبد الله أن يدرس عليه لجلالته . وكبر نفسه فرحل إلى المدينة ليدرس على مالك ، فوجده عليلاً ، فلما طال مقامه عنده ، قال له ارجع إلى ابن وهب فقد أودعته علسي ، كفيتكم به الرحلة ، فصعب ذلك على أسد وسأل هل يعرف لمالك نظير ؟ قالوا فتى بالكوفة يقال له محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة ، قالوا فرحل إليه ، وأقبل عليه محمد إقبالاً لم يقبله على أحد . ورأى فهماً وحرصاً . فلما علم أنه قد استقل ، وبلغ مراده فيه سيده إلى المغرب ، فلما دخلها اختلف إليه الفتيان ، ورأوا فروعاً حيرتهم ، ودقائق أعجبهم ، ومسائل ما طنت على أذن ابن وهب ، وتخرج به خلق ، وفشا مذهب أبي حنيفة رحمه الله بالمغرب ، قلت فلم لم يفس بالآندلس ؟ قالوا لم يكن بالآندلس أقل منه هاهنا ، ولكن تناظر الفريقان يوماً بين يدي السلطان ، فقال لهم : « من أين كان أبو حنيفة ؟ قالوا من الكوفة ، فقال : ومالك ؟ قالوا من المدينة . قال عالم دار الهجرة يكفيننا

(١) قال المرحوم العلامة المحقق أحمد تيمور باشا في التعليق على خبر المقدسي هذا ما نصه : « أن وهب ابن وهب لا يعلم أحداً ذكره فيمن أخذ عن الإمام مالك ، وإنما الآخذ عنه عبد الله بن وهب ، وهو لم يرحل إلى المغرب ، بل كان بمصر ومات بها ، وأما أسد بن عبد الله فصوا به على ما يظهر أبو عبد الله ويكون المراد أبا عبد الله أسد بن الفرات » وهذا التعليق القيم يستفاد منه أن ابن وهب هو عبد الله ، والتقاء ابن الفرات به بمصر لا بالمغرب .

فأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة ، وقال : لا أحب أن يكون في عملي مذهبان .
هذا الخبر يدل على أن مذهب أبي حنيفة نشره أسد بن الفرات بالمغرب ، وأنه
انتشر أيضاً بالأندلس ، ولكنه لم يمتد بالأندلس طويلاً ، وبعد سنة ٤٠٠ م ضؤل
أمره بالمغرب ، حتى لم يعد له ذكر بها .

٢٨٧ — وأما مصر ، فقد عرفت المذهب العراقي في عهد المهدي ، عندما تولى
قضاءها إسماعيل بن اليسع السكوفي ، وقد كان يرى إبطال الأحباس ، كما يرى أبو حنيفة
ولم يكن ذلك سائغاً لدى فقهاء مصر ، ولذا ذهب إليه الليث بن سعد فقيهاً ، وقال له :
جئت مختصراً لك ، فقال له فيماذا ، قال في أبطالك أحباس المسلمين ، وقد حبس رسول
الله صلى الله عليه وسلم ، وأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي والزبير ، فمن بعد ، كتب
للمهدي كتاباً جاء فيه : وإنا وليتنا رجلاً يكيد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
بين أظهرنا ، مع أنا ما علمناه في الدينار والدرهم إلا خيراً ، فعزله المهدي .

ولقد كان المذهب الحنفي يمتد سلطاناً في مصر ما قوى سلطان العباسيين عليها
ولكنه على أي حال لم يكن له في الشعب المسكان الذي له في أمصار الشرق ، بل كان
أكثر الشعب إما على مذهب الشافعي الذي كان مقامه في مصر أثر في تأثر الشعب
به ؛ وإما على مذهب مالك الذي كان له تلاميذ كثيرون من أمثال ابن وهب
ون الحكم وغيرهم .

وكذلك كان في مصر مع القاضي الحنفي قضاة من المذاهب الشافعي والمالكي ،
فكان القضاء بين هذه المذهب الثلاثة يتولاها الحنفية تارة ، والمالكية أخرى ،
والشافعية ثالثة .

واستمر الأمر كذلك إلى أن استولى الفاطميون على مصر ، فجعلوا مذهب
الشيعة الإسماعيلية هو المذهب الرسمي ، فكان منهم القضاة ، ولكن ذلك لم يقتض
على المذاهب الأخرى ، بل كان الناس في عبادتهم يسرون على مقتضى مذاهبهم ،
والدولة تغض عن ذلك في أكثر الأحيان ، حتى أنهم كانوا في أكثر أيام الدولة
يبيحون إقامة التراويح في المساجد الجامعة ، وغير الجامعة ، ولم ينظروا إلى معتنق

مذهب نظرة معاداة ، وإن كانوا لا يسمحون للأخذ بالمذهب الحنفى بالظهور ، ولم يصنعوا ذلك الصنيع مع الأخذين بالمذاهب الأخرى ، بل أنهم فى بعض عهودهم أقاموا قضاة من مذهب مالك والشافعى ، فكان ثمة أربعة قضاة إثنان شيعيان أحدهما إسماعيلى ، والآخر إمامى ، وإثنان آخران أحدهما شافعى ، والآخر مالكى .

والسبب فى معاداة الفاطميين للمذهب الحنفى ، وتخصيصه بالمقاومة من بين المذاهب الأربعة إنه كان مذهب الدولة العباسية ، وإنه كان فى مصر يستمد نفوذه من نفوذ تلك الدولة ، وهم كانوا يقاومون نفوذها ، فكان من ذلك مقاومة ذلك المذهب ، والغض من قيمته .

ولما قامت الدولة الأيوبية ، اتجهت إلى إعادة نفوذ المذهب الشافعى ، والمذهب المالكى ، إلى ما كان من قبل ، فأنشئوا المدارس لذين المذهبين ، وذلك لأن صلاح الدين كان شافعياً ، والشعب كان للمذهب المالكى فيه سلطان ، ولكن لما آل الأمر فى الشام إلى نور الدين الشهيد ، وكان حنفياً ، وله كتاب فى مناقب أبى حنيفة نشر مذهب به بالشام ، ومن الشام قدم إلى مصر ، ولكنه فى هذه المرة نزل فى الشعب ، لا فى الحكومة ، كما قدم أولاً فى عهد سلطان العباسيين .

ولما كثر المعتنقون للمذهب من الشعب ، ورغب صلاح الدين فى توثيق العلاقة بينه وبين الدولة العباسية — أنشأ للحنفية مدرسة السيوفية بالقاهرة ، وأخذ المذهب بعد ذلك يقوى وينتشر بكثرة بين آحاد الشعب .

ولما أنشأ نجم الدين أيوب المدرسة الصالحية رتب دروساً للمذاهب الأربعة ، وكثر ذلك النوع من المدارس فى دولتى المماليك ، وجعل فى عهد هاتين الدولتين قضاة أربعة من بينهم واحد حنفى .

ولما استولى العثمانيون على مصر كان القضاء كله على مذهب أبى حنيفة ، فرغب كثيرون من طلبة العلم فى معرفته واستفاد من ذلك نفوذاً كبيراً ، وعاد كما بدأ يعاونه السلطان ، وتسكثر الفتيا به والأحكام .

٢٨٨ — وإذا انتقلنا إلى الشام وما حولها ، فإننا نجد المذهب الحنفى فيها أمكن

وإذا كان الملوك الذين حكموا مصر والشام ، وحاولوا الغرض من المذهب الحنفي في مصر حاولوا مثل هذه المحاولة في الشام ، فإن المحاولة فيها لم تجد جدواها في مصر ، لأن المذهب كان منتشراً بين آحاد الشعب ، ولم يكن مقصوداً على الجهات الحكومية .

٢٨٩ — أما بلاد المشرق والعراق ، وما وراءه أي خراسان ، وسجستان وما وراء النهر فكان المعتنقون للمذهب الحنفي كثيرين ، وكان الشافعيون ينازعونهم أحياناً الغلبة ، وكانت المناظرات تعقد بينهم في المساجد وفي مجالس الأمراء والمحافل العامة ، وأفاد الفقه وأدب البحث والمناظرة من تلك المجادلات فوائد جمة ، وإن كان الجدل قد نمي روح التعصب ، وأطلق الألسنة بالطعن من بعض من لا يحسن القول ، وكان التعصب المذهبي هو السبيل للجمود الفقهي من بعد .

وكان المذهب الحنفي غالباً على أهل أرمينية وأذربيجان وتبريز وأهل الري والاهواز ، ثم كان في أول الأمر بإقليم فارس كثير من الحنفية ، ثم غلب عليها المذهب الشيعي الاثنا عشري .

والهند فيها المذهب الحنفي يكاد ينفرد بالسلطان . والمذهب الذي يجاوره فيها الشافعي ، ولا يتجاوز عددهم مليوناً أو نحواً من هذا والباقيون من الحنفية ، ومسلموا الصين ، ويتجاوز عددهم الأربعين مليوناً كذلك أكثرهم من الحنفية .

وهكذا ترى ذلك المذهب شرق وغرب ، وكثير الآخذون به ، والسالكون لطريقه ، ولو أنه فتح فيه باب التخريج لاستخراج العلماء من قواعده أحكاماً صالحة لتسع لكل البيئات ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

بيان ما اشتمل عليه الكتاب

- ١ — مقدمة الطبعة الثانية .
- ٢ — مقدمة الطبعة الأولى .
- ٥ — التمهيد : بيان المغالاة في تقدير أبي حنيفة من المتعصبين له ؛ والظعن من المتعصبين عليه وسبب ذلك .
- ٧ — صعوبة استخلاص الحقيقة وسط ذلك التعصب ؛ وقيمة كتب المناقب في استخلاصها .
- ٨ — عدم تدوين أبي حنيفة لأرائه ؛ ونقلها بالرواية ٩ — عدم نقل أصوله عن أحد من أصحابه ؛ وعدم تدوين آرائه في السياسة ١٠ — وجوب ملء هذا الفراغ وصعوبة ذلك .
- ١٢ — حياة أبي حنيفة
- ١٢ — مولده ونسبه ؛ جذسه ١٤ — كونه من الموالي ؛ أصحاب السلطان العلي في عصره .
- ١٧ — نشأته ١٨ — اتجاهه إلى العلم ٢٠ — اتجاهه إلى علم الكلام ؛ ثم إلى الفقه والروايات في ذلك .
- ٢٣ — ثقافته بكل الثقافات التي كانت في عصره ٢٤ — ملازمته حماد بن أبي سليمان ؛ ومدتها .
- ٢٦ — حلوله محل حماد في درسه .
- ٢٧ — معيشته ؛ واتصاله بالأسواق تاجراً ؛ وكيف كانت معاملاته .
- ٣٠ — اتصاله بالسياسة في عصره ؛ وموقفه من الثورات ، موقفه من ثورة زيد بن علي ؛ ويحيى بن زيد ؛ وعبد الله بن يحيى ٣٣ — اضطهاد ابن أبي هبيرة

والى العراق له ٣٤ — فراره إلى مكة ومدة إقامته فيها ؛ وعودته بعد استقرار العباسيين
٣٦ — استقباله لحكم العباسيين .
٣٧ — نقده لهم عندما آذى المنصور العلويين ٣٨ — حاله عند خروج محمد
النفس الزكية .

٣٩ — اختبار المنصور لولائه بطلبه لولاية بعض أعماله وقبوله ؛ ثم انصرافه للعلم مع
عدم ارتياده إلى حومة المنصور ؛ وظهور ذلك في بعض فتاويه ٤٣ — تحريض بعض
حاشية المنصور عليه ٤٤ — نقده الشديد للقضاء ؛ وما كان بينه وبين ابن أبي ليلى
٤٦ — إنزال المنصور الأذى به ، واتخاذ طلبه للقضاء ، وامتناعه ذريعة لذلك ، والروايات
المتخلفة فيه ٥٠ — المحنة وكيف نزلت ٥١ — موته .

٥٣ — علم أبي حنيفة ومصدره

٥٣ — كثرة مادحيه وناقديه وتغلب المدح على الطعن ٥٥ — ما تنبأ له ؛
فكون عليه .

٥٦ — صفاته . هذوره ٥٧ — استقلاله في التفكير وعمقه ٥٨ — حضور بديته ؛
وسعة حيلته ٥٩ — إخلاصه في طلب الحق .

٦١ — قوة شخصيته .

٦٢ — شيوخه — تنوع فرقهم ومناحيهم ٦٣ — عنايته بدراسة فتاوى الصحابة من
كل علم من علومها أياً كانوا .

٦٤ — التقاؤه ببعض الصحابة ٦٥ — روايته عن التابعين .

٦٦ — أبرز شيوخه ، وملازمته حماداً .

٦٨ — اتصاله بأئمة الشيعة وأخذه عنهم ٧١ — اتصاله ببعض أهل الأهواء ، وانتقاء
خير ما عندهم .

٧٤ — دراساته الخاصة وتجاريه — الاتجار وأثره في فقهه ٧٥ — رحلاته ومناظراته
٧٦ — درسه وطريقته فيه — معاملته لتلاميذه .

٧٨ — عصر أبي حنيفة

٧٨ — إدراكه للعصر الأموي في قوته إلى ضعفه ، وإدراكه للعباسية في ذروتها ،
وخصائص العصرين ٧٩ — السياسة في هذا العصر ٨٠ — نزعة الأمويين العربية
٨١ — ما رآه في الحكومة العباسية ٨٢ — العراق في عهده ٨٣ — دس آراء هادمة ، أو
عميرة للعقل العربي ٨٥ — الاحتكاك الفكري والترجمة ٨٧ — المناظرات الفقهية ،
اتجاهات المناظرات .

٩٢ — السنة والرأى ٩٣ — أخذ الصحابة بالرأى ومقداره — الرأى في عصر التابعين
٩٥ — كثرة الرأى في العراق ، وكثرة الحديث في الحجاز ٩٦ — التقاء الرأى والحديث
في المواطن كلها في عصر الاجتهاد المذهبي .

١٠٢ — معنى الرأى ، وأنواعه ، وما كان يأخذ به الأئمة منها .

١٠٥ — المناظرات حول فتوى الصحابي والتابعي ، وما عليه أهل المدينة .

١٠٨ — الفرق الإسلامية التي عاصرت أبا حنيفة

١٠٨ — الشيعة ، وخلاصة مبادئهم ١٠٩ — الغلاة والمقتصدون .

١١١ — أصل الشيعة ١١٢ — السبئية .

١١٣ — الكسانية ١١٦ — الزيدية ١١٨ — الامامية الإثنا عشرية .

١١٩ — الإسماعيلية .

١٢٠ — الخوارج أوصافهم النفسية والفكرية ١٢٤ — نعمتهم على قریش

١٢٥ — آراؤهم الجامعة لهم ، وأخذهم بظواهر النصوص ١٢٨ — كثرة الخلاف بينهم

١٢٩ — فرقهم . الأزارقة ١٣٠ — النجدات ١٣١ — الصفريه . العجاردة ١٣٢ — الإباضية

١٣٢ — خوارج لا يعدون مسلمين .

١٣٤ — المرجئة ابتدأوا ونموها ١٣٦ — إطلاقها على طائفتين ١٣٧ — عد أبي حنيفة

من المرجئة مجالس المناظرات بينهم وبين غيرهم .

١٣٩ — الجبرية : ابتداء الكلام في الجبر والاختيار عند المسلمين ١٤٠ — كلام

لعبد الله بن عباس والحسن البصري فيهما ١٤١ — الجهم بن صفوان ، ومن الملقى عنه فكرة
الجبر ١٤٢ — آراء الجهم .

١٤٣ — المعتزلة نشأتهم ١٤٤ — الأصول الجامعة بينهم ١٤٧ — طريقتهم في الاستدلال
١٤٨ — دفاعهم عن الإسلام ١٤٩ — مناصرة الخلفاء لهم ١٥٠ — مخالفتهم للفقهاء
والمحدثين ١٥٣ — اتهام الفقهاء والمحدثين لهم ١٥٤ — مناظرتهم وعلم الكلام ١٥٦ — مجادلتهم
أهل الأهواء وغير المسلمين ١٥٧ — مجادلتهم مع الفقهاء والمحدثين ١٥٨ — قلة المأثور من
مجادلاتهم ، وسببه .

القسم الثاني

١٦٠ — آراء أبي حنيفة وفقهه

١٦٠ — آراؤه في السياسية — محبته لآل البيت ، واعتداله في تشيعه لهم ١٦٢ — رأيه
في علي ومخالفه من بني أمية ١٦٣ — رأيه في بني العباس .
١٦٤ — أبو حنيفة مع تشيعه لا يلتصق لفرقة من فرق الشيعة ١٦٥ — الطريق الذي
يراه شرعياً لتعيين الخليفة .

١٦٦ — آراؤه في مسائل من علم الكلام

١٦٦ — كتب في علم الكلام منسوبة إليه ، وتمحيص هذه النسبة ١٦٧ — كتاب الفقه
الأكبر ونسبته ١٦٨ — الطريق لمعرفة آراء أبي حنيفة حول العقيدة .
١٦٨ — حقيقة الإيمان عنده ١٧٢ — الإيمان لا يزيد ولا ينقص ١٧٤ — العصاة
ليسوا كفاراً عنده ، وصفه بالأرجاء ١٧٥ — رأيه في العصاة هو رأى جمهور المسلمين .
١٧٧ — القدر وأعمال الإنسان : تحاميه الخوض في القدر إلا بقدر محدود .

١٧٩ — ابتداء الكلام في مسألة خلق القرآن وتجنبه الخوض فيها .

١٨٣ — آراء أبي حنيفة في الفكر والأخلاق والاجتماع .

١٨٧ — فقه أبي حنيفة

١٨٧ — نقل فقه أبي حنيفة ١٨٨ — تلاميذه كانوا يدونون أقواله ، وقرءوا عليه بعضها .

١٩٠ — مسند أبي حنيفة .

١٩٣ — التلاميذ الذين نقلوا فقهه ، وعلمهم في هذا النقل ، وكون نقلهم كان للفروع مع الخلو من أدلة الأحكام .

١٩٥ — كثرة تلاميذ أبي حنيفة .

١٩٥ — أبو يوسف — ترجمته ١٩٦ — كتبه ١٩٧ — كتاب الخراج ٢٠٠ — كتاب الآثار اختلاف ابن أبي ليلى ٢٠٣ — الرد على سير الأوزاعي .

٢٠٦ — محمد بن الحسن — ترجمته ٢٠٧ — كيف تلقى الفقه الحنفي ٢٠٨ — كتبه هي المرجع — مراتبها ٢٠٩ — كتاب المبسوط ٢١٠ — الجامع الصغير ٢١١ — الجامع الكبير ٢١٣ — السير الصغير والسير الكبير ٢١٥ — الزيادات .

٢١٦ — جمع كتب ظاهر الرواية .

٢١٧ — زفر بن الهذيل — ترجمته .

٢١٨ — رواية آخرون . الحسن بن زياد اللؤلؤي ٢١٩ — عيسى بن أبان . محمد بن سماعه .

٢٢٠ — هلاك بن يحيى الراي البصري . الخصاص . الطحاوي .

٢٢٢ — مراتب الكتب في الفقه الحنفي . الأصول . النوادر . الواقعات .

٢٢٤ — مكان فقه أبي حنيفة بما سبقه

٢٢٤ — اختلاف العلماء في ذلك ٢٢٥ — رد من يدعى أنه تابع لإبراهيم النخعي ، ومكان فقه إبراهيم في استنباطه .

٢٢٦ — أبو حنيفة وإبراهيم المصنفان البارزتان في الفقه العراقي ٢٢٧ — كنية في فقه إبراهيم .

٢٢٩ — الفقه التقديرى وعمل أبي حنيفة فيه ٢٣٠ — الإكثار منه بعد أبي حنيفة ، واختلاف العلماء في جوازه .

٢٣٢ — الأصول التى بنى عليها أبو حنيفة فقهه

٢٣٢ — أبو حنيفة لم تنقل عنه أصوله التى بنى عليها استنباطه مفصلة ٢٣٣ — الفروع المأثورة عنه تسمى إليها — استخراج الفقهاء لها ٢٣٥ — الأصول الإجمالية التى نقلت عنه ..

٢٣٧ — ١ — الكتاب

٢٣٧ — ما أثاره الفقهاء من أن القرآن هو اللفظ والمعنى أو المعنى فقط ٢٣٧ — جواز قراءة القرآن بغير العربية في رواية عن أبي حنيفة ٢٣٨ — تخريج نظر الإسلام لهذه الرواية . ٢٤٠ — مسلك السرخسى في مبسوطه في هذا المقام ٢٤١ — نقد كلام السرخسى ٢٤٣ — استحالة ترجمة القرآن وكلام الشاطبى ، وابن قتيبة في ذلك .

٢٤٥ — الخاص والعام في القرآن وتعريفهما ٢٤٧ — دعوى أن أبا حنيفة يرى أن الخاص لا يحتاج إلى بيان ، ورأينا فيها .

٢٤٩ — كون العام قطعياً في دلالة عند الحنفية . ولا يخصه خبر الآحاد ٢٥٠ — مناقشة الفرع الذى استنبط منه ذلك الأصل ٢٥٢ — معنى القطعية التى يثبتها الحنفية . العام ٢٥٣ — مسلك الحنفية وسط بين أقوال علماء الأصول ٢٥٥ — العام إذا خصص يصير ظنياً ٢٥٦ — معنى التخصيص ٢٥٧ — الدليل على أن مذهب الحنفية أن العام بعد التخصيص يكون حجة في الباقى ، والفروع التى استنبطوا منها أن أبا حنيفة يقول ذلك . ٢٥٨ — التعليل الذى ساقوه لإثبات الظنية بعد التخصيص ٢٥٩ — نقدنا لذلك التعليل . ٢٦١ — دلالة ما قاله الحنفية في عام القرآن وخاصة على اتجاه فقهاء الراى في شدة تعويلهم على النصوص القرآنية .

٢٦٣ — بيان القرآن الكريم : بيان القرآن للشريعة إجمالي ٢٦٤ — السنة كون مبينة
للقرآن ٢٦٤ — أقسام البيان ، بيان التقرير ٢٦٥ — بيان التفسير . بيان المجمل . بيان
المشترك ٢٦٦ — بيان التبديل ، وهو النسخ .

٢٦٨ — ٢ — السنة

٢٦٨ — اختلاف العلماء في مقدار اعتماد أبي حنيفة على السنة في استنباطه .
٢٦٩ — أقواله في هذا المقام ٢٧٠ — كلامه لأبي جعفر في هذا المقام .
٢٧٠ — ما كان يقبله من الأحاديث ٢٧١ — الأحاديث المتواترة وقوتها في
الاستدلال ٢٧٢ — الأحاديث المشهورة ٢٧٣ — قوتها في الاستدلال عند الحنفية
٢٧٣ — خبر الآحاد .
٢٧٤ — قوة خبر الآحاد في الاستدلال ٢٧٥ — قبول أبي حنيفة لأخبار الآحاد
في الاستنباط على أنها حجة ، وأدلة ذلك ٢٧٧ — شروط قبولها — الضبط ومعناه
وشروطه ٢٧٨ — الترجيح بين أخبار الآحاد بفقهاء الراوى عند أبي حنيفة .
٢٧٩ — التعارض بين خبر الآحاد والقياس ٢٨٠ — رأى فقهاء الأثر ومعهم الشافعي .
٢٨١ — رأى أبي حنيفة على تخريج عيسى بن أبان والبردوى ٢٨٢ — الأقسام التي ذكرها
أبو الحسين البصري للقياس (١) القياس القطعي (٢) القياس الظني في أصله ، وعلمته مستنبطة .
٢٨٤ — ما نقل عن مالك من تقديم بعض الأقيسة على بعض الأخبار ٢٨٥ —
مناقشة كلام غير الإسلام عن رأى أبي حنيفة في المقام ٢٨٦ — رأينا في هذا والفروع
التي تعتمد عليها ٢٩٠ — حقيقة رأى أبي حنيفة تقديم السنة على القياس — موافقة ذلك
لرأى أبي الحسن الكرخي ٢٩٠ — رد أبي حنيفة لبعض أخبار الآحاد ٢٩١ — تقديمه
لأحاديث الآحاد عند قبولها .

٢٩٢ — انقسام المدارس الفقهية جعل كل مدرسة تشدد في قبول أخبار غيرها ٢٩٣ —
تشدد العراقيين في قبول الرواية تابعين لإمامهم عبد الله بن مسعود ٢٩٤ — الأخذ

بعموم القرآن واعتباره قطعياً كان سبباً في رد أخبار آحاد كثيرة ٢٩٥ — تقديمه القياس القطعي على خبر الآحاد كما هو رأى الجمهور ٢٩٦ — بيان وجهة ذلك بذكر أقسام الأدلة الشرعية إلى قطعية وظنية ، وبيان أن أخبار الآحاد من الظني ، ولا يقدم الظني على القطعي ولو كان قياساً .

٢٩٩ — الأحاديث المرسلة : اختلاف العلماء فيها ٣٠٠ — قبول أبي حنيفة المرسلات والعمل بها ، وشواهد ذلك ٣٠٢ — شيوع الإرسال في عصر أبي حنيفة .

٣٠٤ — ٣ — فتوى الصحابي

٣٠٤ — كلام أبي حنيفة يفيد أنه كان يعتمد على فتاوى الصحابة أدهاء البردوى أن أبا حنيفة كان يخالف فتاوى الصحابة ٣٠٥ — مناقشة هذه الدعوى ٣٠٦ — رأى أبي الحسن الكرخي في حقيقة مذهب أبي حنيفة في هذا المقام ٣٠٧ — تركية السرخسي لرأى من يعتبر قول الصحابي بأدلة سابقها ٣٠٨ — رأينا .

٣٠٩ — ٤ — الإجماع

٣٠٩ — تعريف الإجماع — أخذ أبي حنيفة به ، والأقوال المأثورة عنه التي تفيد ذلك ٣١٠ — الأسس التي قام عليها اعتبار الإجماع حجة ٣١١ — الأدوار التي مر بها الإجماع ٣١٢ — الإجماع السكوتي ؛ وأخذ الحنفية به ٣١٢ — من الإجماع السكوتي عند الحنفية اعتباراً أن المجتهدين إذا اختلفوا على رأيين أو ثلاثة كان غيرها مخالفاً للإجماع ٣١٤ — مناقشة في نسبة ذلك إلى أبي حنيفة ٣١٥ — تفصيل بعض الأصوليين في هذا المقام — تفيد أبي حنيفة بأقوال الصحابة إذا اختلفوا ليس من الإجماع في نظرنا . ٣١٦ — ما ينسبه علماء الأصول في المذهب الحنفي إلى أبي حنيفة من تفصيلات في الإجماع ؛ وحكاية خلاف بينه وبين بعض أصحابه في بعض هذه التفصيلات ٣١٩ — رأينا في ذلك .

٣٢٠ — حجية الإجماع ؛ ومراتبها ٣٢١ — سند الإجماع — ما قاله الأوروبيون في الإجماع الإسلامي ٣٢٢ — نقد كلامهم في ذلك .

٣٢٤ — ٥ — القياس

- ٣٢٤ — إكثار أبي حنيفة من الأقيسة وسببه ٣٢٦ — كون أبي حنيفة لم يؤثر عنه كلام في ضبط الأقيسة وطرائقها ٣٢٧ — الفروع التي أثرت عنه تدل على أنه كان يراعى نظاما معينة في أقيسته ، وإن لم ينص عليها ومحاولة علماء في المذهب الحنفي استخراج هذه النظم ٣٢٧ — الأصل الذي قام عليه القياس ٣٢٨ — أقسام النصوص عند أبي حنيفة ٣٢٩ — رأيه وسط بين العلماء ٣٣٠ — النصوص التي لا يجرى فيها القياس ؛ وأقسامها .
- ٣٣١ — العلة ومسالكها ٣٣٤ — نسبة هذه المسالك إلى أبي حنيفة والأدلة على ذلك ٣٣٦ — تخرج المناط ؛ وتنقيح المناط ؛ وتحقيق المناط ٣٣٧ — عموم العلة وأعيانها ؛ والمأثور عن أبي حنيفة في ذلك ٣٣٩ — اختلاف العلماء في تخصيصها .

٣٤٢ — ٦ — الاستحسان

- ٣٤٢ — إكثار أبي حنيفة من الاستحسان ؛ وطعن بعض العلماء في فقره بسبب ذلك ؛ والرد عليهم ٣٤٣ — حقيقة الاستحسان . اختلافهم في تعريفه ٣٤٤ — التعريف الذي نختاره . أقسام الاستحسان ، استحسان القياس ٣٤٥ — هذا النوع من الاستحسان دليل على تفنن العراقيين في الأقيسة ٣٤٦ — الأمثلة على استحسان القياس ٣٤٧ — استحسان السنة ؛ استحسان الإجماع ، استحسان الضرورة ٣٤٨ — تعارض القياس والاستحسان ؛ وتقديم الاستحسان على القياس .

٣٥٠ — ٧ — العرف

- ٣٥٠ — الأقوال المأثورة عن أبي حنيفة التي تفيد أن يأخذ بالعرف ٣٥١ — الأصل الذي يثبت اعتبار العرف دليلا ٣٥٢ — العرف المعتبر ؛ العرف العام والعرف الخاص ؛ وقوة كل واحد منهما ٣٥٤ — فروع تثبت أخذ الحنفية بالعرف ٣٥٥ — الترجيح بالعرف ٣٥٧ — ضرورة معرفة العرف لمن يتصدى للفتوى .

٣٥٨ — دراسات فقهية تكشف عن عقل أبي حنيفة

٣٥٨ — فروع فقهية تكشف عن عقل أبي حنيفة التاجر ، مظاهر العقل التجارى عند
أبي حنيفة في فقهه ٣٥٩ — عقود تجارية هي المراجعة ، والنولية والوضعية ، والإشراك ،
والسلم بعد الفقه الحنفى أكثر تعريفاً لها .

٣٦٠ — الأصول التى قيد أبو حنيفة تفريعه بها في هذه العقود .

٣٦٢ — السلم تعريفه ؛ ورواجه في الجاهلية والإسلام ٣٦٣ — الفتوح الإسلامية
كانت سبباً في الإكثار منه لكثرة التجارة بسببها ٣٦٤ — العصر الذى عاش فيه أبو حنيفة
٣٦٥ — تشديده في نفي الجهالة في العوضين والزمان والمكان ٣٦٦ — المبيعات التى يدخلها
السلم ، واختلافه مع أصحابه في بعضها ٣٦٨ — السلم في المزروعات ٣٦٩ — السلم في الثياب ،
وأحكامه تنبئ عن معرفة أبي حنيفة لها معرفة تاجر فيها .

٣٧٠ — اشتراطه وجود السلم فيه في الأسواق من وقت العقد إلى وقت التسليم
وحجته في ذلك واختلافه مع غيره ٣٧٣ — تعيين مكان التسليم ، ومخالفته لأصحابه
في ذلك وحجته ٣٧٧ — كلامه في رأس المال ٣٧٩ — ضرورة قبض رأس المال ٣٨٠ —
أحكام الخيارات في السلم .

٣٨٢ — المراجعة والنولية ، والإشراك ، والوضعية ، تعريفها ٣٨٣ — أساسها أن الثمن
فيها مبني على الثمن الذى اشترى به البائع ، فتجب المائلة بينهما ٣٨٤ — ما يحسب في الثمن
وما أنفقه البائع ، وما لم يحسب ٣٨٥ — الزيادة في الثمن الأول والنقص منه ٣٨٦ — هذه
العقود أساسها الأمانة ٣٨٧ — الحكم إذا ظهر خيانة .

٣٩٢ — فروع فقهية ينبئ منها ميل أبي حنيفة إلى إطلاق الحرية الشخصية ،
وأساس ذلك .

٣٩٣ — ولاية المرأة أمر زواجها بنفسها — مخالفته جمهور الفقهاء ، أدلته من
القياس والآثار .

٣٩٦ — حجة مخالفيه ، وهم الجمهور .

٣٩٩ — لا يمنع عاقل من التصرف في ماله عند أبي حنيفة ولو ألتفها كلها — مخالفته جمهور الفقهاء في الحجر على السفه .

٤٠٠ — الاصل عند أبي حنيفة بالنسبة لتصرفات العقلاء في أموالهم .

٤٠١ — أدلة أبي حنيفة في منع الحجر على السفه من النصوص والقياس ٤٠٣ — أدلة جمهور الفقهاء .

٤٠٦ — منع أبي حنيفة الحجر على المدين ومخالفته جمهور الفقهاء في ذلك ٤٠٧ — لا يبيع مال المدين جبراً عنه أدلته من النصوص والقياس ، وأدلة مخالفيه .

٤١٠ — كل مالك حر في ملكه ، ولو ترتب على ذلك ضرر بغيره . أساس هذا ٤١١ — مخالفة المتأخرين من الحنفية له في ذلك .

٤١٢ — الوقف لا يقيد الواقف ، ولا يمنع حريته في التصرف ، ومخالفته في هذا الجمهور الفقهاء ٤١٣ — أدلته من النقل والقياس ٤١٤ — أدلة الجمهور .

٤١٧ — الحيل الشرعية

٤١٧ — ادعاء أن لأبي حنيفة كتاباً في الحيل الشرعية وبطلان ذلك الادعاء ٤١٨ — وجود كتاب بهذا الاسم لمحمد ، والشك في نسبته ومداه ، والطعن في النسبة من بعض تلاميذ محمد ٤١٩ — ترجيح نسبته إلى محمد .

٤٢٠ — أقسام الحيل من حيث الحل والتحريم ، والمقصد منها ٤٢١ — حيل المذهب الحنفي مخارج لتسهيل التعامل ، أو للتخلة من الأيمان المغلظة ٤٢٢ — عدم وجود حيل العبارات إلا نادراً .

٤٢٤ — ضبط الحيل والمخارج المأثورة في المذهب الحنفي في أربعة أقسام . الحيل الخاصة بالأيمان وأمثلتها ٤٢٦ — الحيل الخاصة بالاحتياط في العقود وأمثلتها ٤٢٧ — الحيل

التي يقصد بها الجمع بين المقاصد الشرعية وقيود العقود في المذهب الحنفى وأمثلتها ٤٢٩ —
الحيل لإثبات حقوق صحيحة تحول القواعد دون ثبوتها ، وأمثلتها .

٤٣١ — الخلاف بين أبي يوسف ومحمد في التعايل لإسقاط الشفعة ، وغيرها .

٤٣٣ — رأى بعض العلماء الأوروبيين في الحيل عند أبي حنيفة وأصحابه ٤٣٤ —
بطلان كلامهم .

٤٣٥ — المذهب الحنفى ونموه

٤٣٥ — المزج بين آراء أبي حنيفة ، وآراء أصحابه ، وكون المذهب هو مجموعة آراء
هذه المدرسة الفقهية وسبب ذلك ٤٣٦ — ادعاء بعض العلماء أن أقوال أصحاب أبي حنيفة
اختيارات من أقواله .

٤٣٧ — فرض أبي حنيفة عدة حلول في بعض المسائل ، واختيار بعضها ٤٣٨ — بطلان
ذلك الادعاء ٤٣٩ — عوامل نمو المذهب الحنفى .

٤٤٠ — (١) المجتهدون والمخرجون في المذهب الحنفى . طبقاتهم — الطبقة الأولى
ادعاء بعض الحنفية أن أبا يوسف ومحمداً وزفر مجتهدون في المذهب وبطلان ذلك الادعاء
٤٣٢ — الطبقة الثانية — الطبقة الثالثة ٤٤٣ — الطبقة الرابعة — الطبقة الخامسة —
٤٤٤ — الطبقة السادسة ٤٤٥ — الطبقة السابعة — تغليق باب الاجتهاد .

٤٤٦ — (٢) كثرة الأقوال في المذهب الحنفى . سببه اختلاف الرواية ٤٤٧ —
استبعاد بعض الفقهاء أن يكون ثمة خطأ في الرواية ورد ذلك .

٤٤٩ — اختلاف أقوال الإمام أبي حنيفة ٤٥٠ — اختلاف أصحابه معه ، واختلافهم
فيما بينهم ٤٥٢ — اختلاف أقوال المخرجين .

٤٥٤ — (٣) التخريج والترجيح — التخريج ومداه ونتائجه ٤٥٥ — الترجيح
وأصله ٤٥٦ — الترجيح بين الروايات ٤٥٧ — الترجيح بين الأقوال — الترجيح
بالقائل ٤٥٩ — الترجيح بالدليل — الترجيح إذا كان أحد الرأيين قياساً ، والآخر استحساناً
٤٦٠ — إغلاق باب الترجيح .

٤٦١ — انتشار المذهب الحنفي

- ٤٦١ — اكتساب المذهب نفوذاً من الدولة من وقت أن صار أبو يوسف قاضى
القضاة ٤٦٢ — دخوله شمال أفريقيا ٤٦٤ — دخوله مصر ، ومحاربة الفاطميين له
٤٦٥ — دخوله الشام .
٤٦٧ — بيان ما يشتمل عليه الكتاب .
-

تليفون : ٥٦٤٦٧

ص . ب . : ١٣٠

دار الفكر العربي

١٠ ش طلعت حرب

بالقاهرة

مؤسسة عربية للطباعة والنشر والتوزيع

أحدث المؤلفات الفقهية والدينية التي أصدرتها الدار

- | | |
|-----|---|
| ٧٥ | الشافعي : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه : للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة |
| ٧٥ | ابن حنبل : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه : للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة |
| ٧٥ | أبو حنيفة : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه : للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة |
| ١٠٠ | ابن تيمية : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه : للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة |
| ١٠٠ | ابن حزم : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه : للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة |
| ١٠٠ | الإمام الصادق للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة |
| ١٠٠ | الإمام زيد للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة |
| ٢٠ | الإتقان في علوم القرآن تحقيق للأستاذ عامر بحيري |
| ١٥ | الصلاة الأستاذ محمد إسماعيل إبراهيم |
| ١٥ | الشهادة الأستاذ محمد إسماعيل إبراهيم |
| ١٥ | الزكاة الأستاذ محمد إسماعيل إبراهيم |
| ١٥ | دراسات قرآنية الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدي |
| ١٥ | الإجماع في الشريعة الإسلامية الأستاذ علي عبد الرازق |
| ١٠ | الميسر والازلام الأستاذ عبد السلام هارون |
| ١٥ | العظائم البينات الأستاذ الشيخ عبد الله المراغي |
| ١٠ | دراسات إسلامية الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدي |
| ٢٠ | تفسير سورة الأنفال الأستاذ محمد مصطفى زيد |
| | تعاليم الإسلام في ضوء الفلسفة الربانية ، الله والعالم ، |
| ١٠ | مولانا آزاد سبحاني الأستاذ محمد معاذ |
| ١٥ | النبي محمد المرحوم الأستاذ محمد حسين الأزهري |
| ١٥ | موكب النور الدكتور جمال الدين الرمادي |
| ٢٠ | أبو بكر خليفة رسول الله الأستاذ الشبراوي المرسى عبد الله |



Bibliotheca Alexandrina



0598395